

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Sechshundsechzigster Jahrgang

Mit 121 Abbildungen und Karten im Text

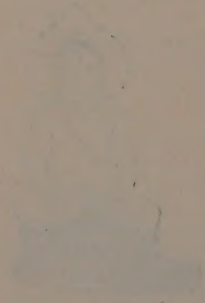
BERLIN
JULIUS SPRINGER
1935

ZEITSCHRIFT

ETHNOLOGIE

Organ für Ethnologie und Linguistik

Anthropologie, Ethnologie und Linguistik



Verlag von J. Neumann, Neudamm

Druck von J. Neumann, Neudamm

Printed in Germany.

I. Abhandlungen und Vorträge.

Ostbulgarische Bauernhaustypen.

Von

Johannes F. Gellert.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	1
Möglichkeiten der Haustypengliederung	1
Das Baumaterial	3
Haus, Hof und Dorf	3
Die Haustypen	5
1. Die Kurzfronhäuser	6
2. Die einstöckigen Langfronhäuser	8
3. Die zweistöckigen Langfronhäuser	10
4. Die Balkonhäuser	13
Umblick	14

Mit 7 Abbildungen.

Einleitung.

Ostbulgarien besitzt im Gegensatz zu vielen anderen Teilen Bulgariens eine ethnographisch sehr bunte Bevölkerung. Neben Bulgaren, die zum kleinsten Teil aus alter Zeit hier ansässig sind, die zum größten Teil aber erst im letzten Jahrhundert und in neuerer Zeit aus Mittelbulgarien, Türkisch-Thrakien und der Dobrudža hier eingewandert sind, und Türken, die beide zusammen den Hauptanteil ausmachen, sind Gagausen (türkisch sprechende christliche Bulgaren), makedonische Flüchtlinge, Griechen (seit über zwei Jahrtausenden hier ansässig, heute bis auf wenige Reste ausgewandert), Armenier, Russen und Zigeuner zu nennen. Gelegentlich mehrerer Reisen in einem vom Schwarzen Meer, der rumänischen Grenze, dem 44° 45'-Meridian östlich Ferro und dem subbalkanischen Talzug Karnobat-Aitos-Burgas umrissenen Gebiet Ostbulgariens konnten vom Verfasser und seinem Begleiter des Jahres 1928, Herrn Dr. H. Lorenz, zahlreiche kulturgeographische und eine Reihe ethnographische Beobachtungen gesammelt werden, über die in einer gemeinsamen Arbeit „Die Innenkolonisation Schwarzmeerbulgariens“ berichtet ist. Hier sollen auf Grund des vorhandenen Materials die Bauernhaustypen des Gebietes beschrieben und besprochen werden. Es bleiben also alle innerhalb der Städte (Varna, Burgas, Provadija, Aitos, Mezemvrija, Anhialo und Sozopol (am S-Ufer der Bucht von Burgas) auftretenden Haustypen, wie auch im allgemeinen alle öffentlichen Zwecken dienenden Gebäude in den Dörfern, wie Kirchen, Moscheen, Schulen, Gemeindehäusern usw. wie auch die Bauten des ländlichen Gewerbes, besonders die Wasser- und Windmühlen, unbesprochen.

Möglichkeiten der Haustypengliederung.

Als allgemeines Ergebnis der Studien muß vorausgestellt werden, daß im allgemeinen die Nationalität der Bevölkerung weder auf die Gestaltung oder Lage des ganzen Dorfes noch des einzelnen Hauses von so ein-

schneidendem Einfluß ist, daß sich eine nach Nationalitäten gesonderte Betrachtung als notwendig erweist. Vielmehr zeigt sich bis auf geringe Ausnahmen, die vor allem in der verschiedenen sozialen Stellung der Frau bei den Christen und Mohammedanern zu suchen sind — fremde Einflüsse konnten nur ganz lokal nachgewiesen werden —, eine überraschende Homogenität der völkisch so verschiedenartigen Bevölkerung in materieller Hinsicht, die mehr durch die wechselnden Vermögensverhältnisse, als durch die Volkszugehörigkeit gestört wird. In sozialer Hinsicht ist die Gleichheit der Landbevölkerung dadurch gewahrt, als sie fast durchweg bäuerlich ist; Herrensitze sind, obgleich zahlreiche türkische Dörfer den Beinamen *Čiflik* führen, nicht vorhanden. Der kulturelle Einfluß der Städte macht sich auf dem Lande, abgesehen von einer modernen Erschließung und Entwicklung des Gebietes (Gellert-Lorenz 1934) vor allem im Baumaterial und einer Verstädterung = Versteifung der landesüblichen Haustypen geltend.

Auch das Baumaterial als solches erlaubt keine sinnvolle Gliederung der vorhandenen Haustypen; es ist vielmehr der Ausdruck der individuellen Kulturhöhe bzw. der Vermögenslage des Erbauers, zum geringsten Teil auch der geographischen Gegebenheiten (Verwendung von Natursteinen).

Ebensowenig erlaubt das Alter der einzelnen Häuser, soweit sich dies überhaupt feststellen ließ, irgendwelche umfassendere Folgerungen für die Gliederung der Haustypen. Alle Haustypen sind heute noch in Benutzung und werden neu errichtet. Allerdings scheinen die Beobachtungen und Erkundigungen zu zeigen, daß gewisse vollkommen entwickelte, komplizierte Haustypen heute nicht mehr gebaut werden im Gegensatz zu den einfacheren und den verstärkten Formen. Die wenigen alten Häuser des Gebietes zählen zwischen rund 60 und 95 Jahren (*Nikolaevka*, *Gebedž-Belovo*, *Erkeč*, *Gulica* usw.). Im allgemeinen überstehen die Häuser nach Aussagen der Bevölkerung aber 30 bis 40 Jahre nicht. Dies steht im Einklang damit, daß, unter günstiger politischer Lage vor etwa 10 bis 15 Jahren, also nach den Kriegen 1912—1918, die das Gebiet selbst nicht in direkte Mitleidenschaft zogen, die Bauern in sehr vielen Ortschaften ihre alten Häuser durch Neubauten ersetzten. Diese ordnen sich dem allgemeinen Bild der Haustypen organisch ein, erreichen meist jedoch nicht die Entwicklung der älteren Gebäude. Abgesehen von den wenigen älteren Häusern erweisen sich also die Bauernhaustypen Ostbulgariens als synchron und nebeneinander ent- und bestehend. Ihr Alter umfaßt die Zeitspanne knapp eines halben Jahrhunderts.

Schließlich bietet auch die landschaftliche Gliederung des Gebietes (von N nach S: offenes Schichttafeland = *Tafelbalkan*, *Balkanvorberge* mit Feld und Wald, etwa dem *Faltenbalkan* entsprechend, der eigentliche *Balkan* mit seinen großen Wäldern und breiten offenen Talbecken, die *Wald- und Weideödlandschaft* des *Subbalkans* und die offene Landschaft der *subbalkanischen Beckenflucht* einschließlich des *Küstenlandes* von *Burgas*) keine Handhabe zur Gliederung der beobachteten Haustypen. Gleichmäßig verteilen sie sich, nur in Ausführung und Ausstattung den wirtschaftlichen Wert der einzelnen Zonen widerspiegelnd, über das Land. Ein geographischer Gliederungsversuch *Lorenz'* scheiterte bereits im Gelände.

Nach alledem erscheint dem Verfasser eine Gliederung der Haustypen allein nach der Form in sinnvoller Reihenfolge der einzig gangbare Weg zu sein, um die Probleme der Bauernhaustypen Ostbulgariens klar herausstellen und im Vergleich mit denen anderer benachbarter Gebiete einer Lösung näherbringen zu können. Historisch-genetische Momente mußten mangels Unterlagen außer acht gelassen werden.

Das Baumaterial.

Als Baumaterial finden Holzbalkenwerk und Reisiggeflecht, Lehm, sonnengetrocknete Lehmsteine, Ziegelsteine und natürliches Gestein Verwendung. Ein Balkenwerk ist oft das Gerippe des Hauses, zwischen ihm bilden Reisiggeflecht mit oder ohne Lehmbewurf, Lehm zum Teil mit Stroh oder Lehmsteine die Wände. Aus Lehm, Lehmsteinen, Ziegeln oder natürlichen Steinen werden kompakte Mauern errichtet, im allgemeinen ohne Balkenlagen. Sie bilden oft den Hausunterbau, auf dem sich das Obergestock als Fachwerk erhebt. Holzlagen in den Natursteinmauern erinnern zuweilen an byzantinisch-levantinisches Mauerwerk. Balkenwerk als Dachgestühl trägt das mit wenigen Ausnahmen abgewalmte Dach aus Stroh oder Schilf oder Reisig oder aus Rundziegeln mit Strohunterlage oder neuerdings auch aus fabrikmäßig hergestellten Flachziegeln, sowie zuweilen Holzschindeln oder Gesteinsplatten (dünner Flyschkalk oder plattiger Molassesandstein). Echte Schieferdächer sind dem Gebiet, dem gute Dachschiefer vollkommen fehlen, fremd. So erweist sich das Baumaterial für die Häuser als durchweg bodenständig; sowohl die pflanzlichen wie die lehmig-steinigen Baustoffe sind der nächsten Umgebung entnommen. Allein die flachen Dachziegel werden aus größeren Ziegeleien weither bezogen. Ortsfremd ist lediglich der in einigen verstädterten Häusern verwendete Beton, der aus Mittelbulgarien oder dem Ausland bezogen werden muß.

Haus, Hof und Dorf.

Bei den Haustypen, die in folgendem besprochen werden sollen, handelt es sich in erster Linie um Einheitshäuser oder um reine Wohnhäuser. Beide lassen sich nicht scharf voneinander trennen. Meist sind Wirtschaftsräume und Ställe im Haus, jedoch bestehen auch besondere Gebäude für sie. An ihre Stelle treten im Einheitshaus zuweilen die Wirtschaftsstuben der Hane, Verkaufs- und Lagerräume der Dorfkrämer (Kretzschmare) oder auch Amtsräume der Gemeindevorstände usw. Im allgemeinen sind es jedoch kombinierte Wohn- und Wirtschaftshäuser, also Typen, die fast als Einheitshaus zu bezeichnen sind.

Verschiedenerlei Beiwerk umgibt das Haus und gruppiert sich selten geordnet zu einem Hof um dieses. Kurz genannt seien zunächst die backofenartigen Sommerküchen, die irgendwo an die Hauswand angelehnt sind oder frei nahe dem Hause stehen und dann von einem einfachen auf vier Pfählen ruhenden Stroh-, Schilf-, Reisig- oder Ziegeldach überdeckt sind. Lange schmale, bei den Bulgaren gern aus Natursteinen, bei den Türken stets aus Reisiggeflecht errichtete hüttenartige Gebäude, meist mit Stroh- oder Schilfdach dienen als Ställe, meist für die Schafe. In etwas größerer Form aus Reisiggeflecht und mit Strohdach sind die Speicherrhäuser besonders der Türken errichtet. Es handelt sich um lange Kurzfronthausbauten mit einem laubenartigen Vorbau (nur von den vorgezogenen geschlossenen Seitenwänden getragen) und kreisförmigen Abschluß hinten, dem sich das Dach anfügt, während dessen Vorderseite abgewalmt ist (Abb. 1). In ihrer elastischen Bauweise passen sich diese Türkenspeicher raupenartig dem Gelände an; sie sind stets mit einem sorgsam umzäunten Dreschgarten und Maistrockenplatz umgeben und treten am Rand jeden balkanischen Türkendorfes in größerer Anzahl auf. Selten besitzen auch Bulgaren solche Scheunen, wohl aber einen Dreschgarten (Dreschschlitten!) meist nahe am Wohnhaus. Giebeldach-Reisighütten verschiedenen Ausmaßes ohne senkrechte Seitenwände als Viehstall oder Speicher fanden sich bei Gagaien der Varnenska Planina und bei makedonischen Flüchtlingen bei Sozopol. Alpinoide Maisspeicher, Blockhaus-

bauten mit nicht abgewalmten Ziegel- oder Plattenflyschdach wurden im Eminebalkan, besonders in Emine selbst beobachtet. Schuppen aus Lehm oder Reisiggeflecht mit Ziegeldach sind weitverbreitet. Erwähnenswert sind schließlich noch Stangengerüste, auf denen Heu und Stroh, dem Vieh-
fraß entrückt, gespeichert werden (z. B. Staro Orehovo). Im Gegensatz zu Makedonien (L. Schultze-Jena) fehlen in Ostbulgarien auch bei den Türken die kleinen Wohnhütten der Söhne innerhalb der Höfe. Es mag dies damit zusammenhängen, daß typische Čifci-Güter in Ostbulgarien

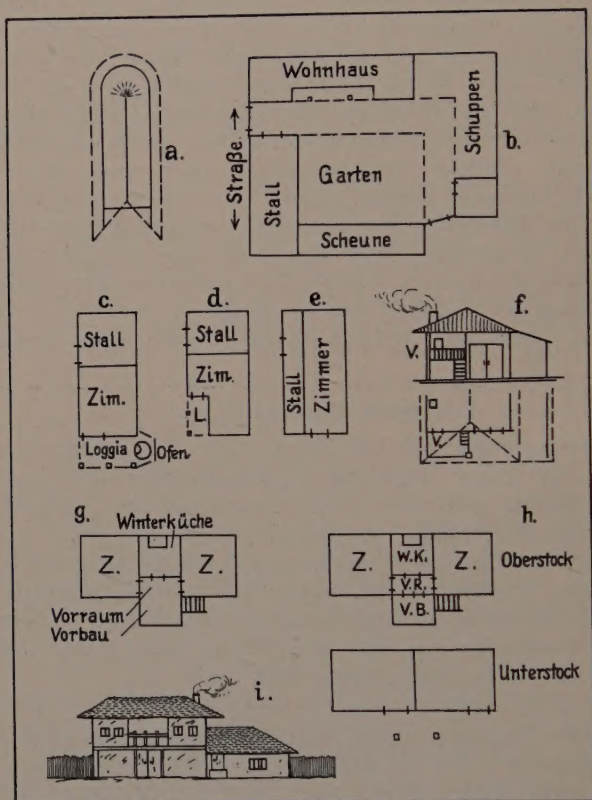


Abb. 1. a) Türkischer Speicher mit Vorhalle und rundem Abschluß. — b) Plan eines geschlossenen, ummauerten bulgarischen Gutes in Tessedži-Tafelbalkan. — c) Einstöckiges Kurzfronthaus mit frontaler Laube. Bela. — d) Desgl. mit langseitiger Laube. Bela. — e) Desgl. mit Längsteilung. Bela. — f) Kurzfronthaus- (Wohn-) Scheune. Alma dere. Fuß der Aitoska Planina. — g) Zweistöckiges Langfronthaus mit Vorraum und Vorbau. Diskotna. Mittlerer Ostbalkan. — h) Desgl. mit geschlossenem Vorraum und Vorbau. Ober- und Unterstock. Diskotna. — i) Torhaus. Predža. Balkanvorberge.

nicht vorhanden oder nicht mehr typisch erhalten sind. Die ehemaligen türkischen Herrenhäuser unterscheiden sich nicht oder nur wenig von den größeren bulgarischen Bauernhaustypen.

Nur wenige Beobachtungen liegen über die räumliche Anordnung dieses Beiwerkes und dessen Gruppierung zu einem Hof vor. Es ist das zum Teil damit zu begründen, daß irgendwelche charakteristische Hofformen nicht bestehen, vielmehr Lage und Anordnung der einzelnen Nebengebäude und freien Arbeitsplätze, sowie Gärten zum Wohnhaus fast ausschließlich dem Terrain und dem persönlichen Gutdünken angepaßt sind, und bei den Bulgaren vielfach eine Umfriedung des Hofbezirkes nicht

vorhanden ist. Stets umgeben dagegen — aus der sozialen Stellung der Frau begründet — die Türken ihren Hof, einschließlich des nie fehlenden Gemüsegartens mit einem im allgemeinen übermannshohen lehmbeworfenen Reisiggeflechtzaun. Ein hölzernes Einfahrtstor und eine kleine Seitenpforte, in ihrer Anordnung oft an den Torbau des fränkischen Gutes erinnernd, bilden den Zugang zum Anwesen. Oft umgibt ein zweiter Zaun das Wohnhaus, speziell die Frauengemächer und deren Arbeitsplatz im Freien. Der bulgarische „Hof“ ist meist unumfriedet, zuweilen aber durch einen niederen dünnen Reisigzaun umgeben. Ungehindert dringt der Blick bis ans Haus. Ausnahmen bilden eine Reihe Dörfer im Tafelbalkan (z. B. Testedži, Malka Franga u. a.), Predža in den Balkanvorbergen und Almadere und Ulanli in der Boaz dere-Ebene südlich der Aitoska Planina. Hier sind die ziemlich großen Bulgarengüter, wohl erst seit kurzem, wie in Mittelbulgarien, mit einer hohen, gut gebauten Steinmauer umgeben. Überdachte Tore und lokale Torhäuser (s. u.) vermitteln den Verkehr mit der Außenwelt. Meist gruppieren sich Wohnhaus und Nebengebäude im Winkel um einen gepflasterten oder sorgsam geebneten Hof, während in der Ecke diagonal gegenüber der Garten, nochmals umzäunt, liegt (Abb. 1b). Kleinere umzäunte Güter mit wohl abgeschlossenem Hof und systematischer Anlage weist Novo Orehovo auf.

Innerhalb des einzelnen Anwesens steht das Haus mit seiner Hauptfront nach S bis O, meist nach SO gerichtet. Es wendet so seine meist fensterlose Rückfront der Wetterseite, NW, zu. Von hier kommt der kalte Wind, und hier ist die Regenseite, während die SO-Seite die trockene Sonnenseite ist, auf der sich bei Bulgaren wie Türken das Leben im Freien, in der Laube oder auf der Veranda abspielen kann.

In der Häufung der Häuser zum Dorf — Weiler treten heute in Ostbulgarien kaum auf (Gellert-Lorenz 1934) — tritt keine besondere Anordnung hervor. Wie Lorenz nachweist, wird die Lage des einzelnen Hauses und Hofes innerhalb des Dorfes durch Terrain, SO-Stellung und eigenes Gutdünken bestimmt. Es entsteht so ein Haufendorf. Nur wenige Ortschaften besitzen ein ordnendes Straßennetz, wie es die Regierung heute in weitem Maße durchzuführen bestrebt ist (Gellert-Lorenz 1934).

Gleichen so im allgemeinen die bulgarischen und türkischen Dörfer einander im Grundriß, so sind sie im Aufriß grundverschieden. Mit Ausnahme der wenigen genannten Ortschaften mit ummauerten Höfen zeigen die Bulgarendörfer stets eine offene Bauweise. Die Türkendörfer hingegen sind ein Agglomerat hochumzäunter Höfe, zwischen denen ein verzweigtes Netz von Wegen und Straßen hindurchführt. Meist wandert man zwischen lehmbeworfenen Reisiggeflechtzäunen und erhascht nur selten einen Blick in das Innere der Höfe. Zusammen mit den oben genannten Türken-speichern und Dreschgärten am Rande der Siedlung bilden die abgeschlossenen Höfe ein Charakteristikum der Türkendörfer, an denen man sie oft schon aus der Ferne erkennt.

Die Haustypen.

Nach ihrer Form und Gestalt sind die ostbulgarischen Häuser zu gliedern. Ein erstes Hauptcharakteristikum ist die Lage der Hauptfront des Hauses; es treten sowohl Langfront- wie Kurzfronthäuser auf. Letztere überwiegen bei weitem. Beide nehmen ihren Ausgang von primitiven Hütten, die sich vom Pyramidendachhaus zum Lang- und evtl. Kurzfronthaus entwickeln. Ein zweites Merkmal in beiden Gruppen bildet dann die Anzahl der Stockwerke. Aus ebenerdig-einstöckigen Gebäuden entwickeln sich zweistöckige, wobei das Unterstockwerk als Keller beginnt, in jüngeren Formen aber ebenerdig wird. Die Gestaltung der Lauben und Veranden,

der Vorräume und das Auftreten der Vorbauten bieten die Grundlagen zur weiteren Typisierung innerhalb der einzelnen Reihen. Diese stehen mit Ausnahme der Reihe 4 (s. u.) gleichwertig nebeneinander und in Beziehung zueinander. Der Aufeinanderfolge der Reihen (1—3) und der einzelnen Typen innerhalb der Reihen wurde versucht, Gesichtspunkte der Haustypenentwicklung zugrunde zu legen, wozu der einheitliche Formenkreis zwanglose Möglichkeit gibt.

1. Die Kurzfronthäuser.

In ihren primitiven Formen entsprechen sie etwa dem Habitus der Čifci-Häuser, wie sie u. a. Cvijić beschreibt und abbildet, und sind die Ausgangsform aller Bauernhaustypen des balkanisch-türkischen Kulturgebietes. Primitive Kurzfronthäuser treten als Zigeunerhütten auf. Es sind niedere, ebenerdig-einstöckige Häuser aus Reisiggeflecht mit oder ohne Lehmewurf oder aus Feldsteinen errichtet mit einem Reisig- oder Strohdach, das auf einem primitiven Stangengestühl ruht. Der Grundriß ist quadratisch bis rechteckig, das Dach entspricht einer stumpfen Pyramide oder zeigt einen kurzen First. Ein rundlicher Schornstein aus Korbgeflecht oder Feldsteinen durchbricht das Dach an der Hinterwand des Hauses, wo sich der Kamin befindet. Hauptfront des Hauses ist die eine Schmalseite. Hier befindet sich die Tür zu dem einräumigen Innern, in das durch kleine Fenster kaum Licht fällt. Durch Vorziehen der Seitenwände und des Daches, das dann von einer Stange gestützt wird, entsteht eine Vorhalle (Laube).

In gleichem Stil und aus gleichem Material sind die primitiven Kurzfronthäuser der ärmeren Türken errichtet. Sie konnten vereinzelt im



Abb. 2. Primitives Kurzfronthaus eines ärmeren Türken mit langseitiger Laube. Josuf Čovanlar — Aitoska Planina. Phot. Lorenz.

Emine-Balkan und in der Aitoska Planina, bei Karnobat und in der Karnobatska Planina beobachtet werden. Ihre Ausführung ist jedoch sorgfältiger, die Hauswände sind geglättet und meist geweißt, Fenster und Türen besitzen Holzrahmen, die Dachstützen der Laube sind feste Pfosten, oft beschnitz und bemalt, die Loggia selbst besitzt einen fußhohen Estrichboden. Besonderes Interesse bietet die Lage der Laube. Teils liegt sie vor der Kurzwand des Hauses, wie oben beschrieben wurde, teils erstreckt sie sich aber parallel der Längswand des Hauses ein Stück entlang und entsteht dadurch, daß die Haupttür des Hauses zwar parallel der Kurzfront liegt (daher noch Kurzhaus), aber in Firstrichtung zurückverlegt ist (Übergang zum Traufhaus [Abb. 2]). Zum weiteren Unterschied von der Zigeunerhütte treten beim primitiven Kurzfronthaus der Türken bald mehrere

Räume auf, und zwar wird hinter dem Wohnraum, der von der Schmalseite her zugänglich ist, ein Wirtschaftsraum oder Stall abgetrennt, dessen Tür nach einer Längsseite führt. Den gleichen Grundriß besitzen die einstöckigen Kurzfronthäuser von Bela und Emine. In Bela konnte vereinzelt auch eine Teilung des Hauses in der Firstrichtung beobachtet werden (Abb. 1 c bis e).

An diese in Bela und Emine auftretenden nichttürkischen einstöckigen Kurzfronthäuser mit Fachwerk-, Lehm- oder Natursteinwänden, Stroh- oder Rundziegeldach reihen sich zweistöckige Kurzfronthäuser gleichen Baustiles an. In Bela sind es meist Fachwerk- oder Lehmhäuser, in Emine herrschen Feldstein und Bretterwerk vor. Deutlich erweist sich in Emine das Untergeschoß als von der bergabgewandten Seite zugänglicher Keller, der als Stall oder Wirtschaftsraum Verwendung findet. Eine schlechtgebaute Steintreppe führt zur kurz- oder längsseitigen Veranda des Hauses. Oft ist seitwärts an das Haus ein überdachter Schuppen angebaut (Abb. 3).

Beim Bela-Haus (Fachwerk und Lehmstein) ist das Untergeschoß aus dem erhöhten Estrich der Laube entstanden und birgt ebenfalls zur Hälfte in den Boden eingebaut, Ställe und Wirtschaftsräume. Ein- oder beidseitig sind auch weitere Ställe und Wirtschaftsräume oder Schuppen angebaut, auf die die Längsseite des Daches herabgezogen wird. Dieses Einheitshaus mit kurz frontaler Veranda wird so breiter als lang und dürfte in seiner vollendetsten Form einen weiteren Übergang zum Langfronthaus (Umschwenken des Dachfirstes) bilden. Seine heutige Firstlage sowie die Lage der Veranda an der Kurzseite charakterisieren es aber als Kurzfronthaus.



Abb. 3. Zweistöckiges Kurzfronthaus mit langseitiger Laube und Schuppenanbau. Emine.

Für die Klärung der Herkunft dieser auch in Ostbulgarien seltenen Häuser, besonders der von Emine und Bela ist von Bedeutung, daß in beiden Orten und in ihrer Umgebung noch bis in die Zeit nach dem Weltkriege Griechen saßen, deren Häuser den neuangesiedelten Bulgaren, namentlich Makedoniern — hier wird noch makedonische Tracht getragen! — übergeben wurden. In Emine ist die alte Bevölkerungszahl noch nicht wieder erreicht, zahlreiche Kurzfronthäuser sind daher noch unbewohnt und zerfallen heute. Es weist dies deutlich darauf hin, daß dieser Haustyp nicht von den Makedoniern importiert ist. Ob es sich aber um einen griechischen Baustil handelt, kann nicht entschieden werden. So ist das Auftreten der Kurzfronthäuser in Ostbulgarien und an sich schon ein interessantes geographisches und ethnographisches Problem.

Schließlich sind noch einige Kurzfronthaus- (Wohn-) Scheunen zu nennen, wie sie nur in Almadere am Boaz dere südlich der Aitoska Planina, 1932 aber auch in Mittelbulgarien angetroffen wurden. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß unter einem vorgezogenen Dach an der Kurzseite neben einer großen Einfahrt eine erhöhte Veranda Platz findet, von der ein Eingang in einen heizbaren (Schornstein!) Raum führt. Seitwärts ist oft ein Schuppen angebaut (Abb. 1f). Ältere Bauten sind aus Feldsteinen, Fachwerk mit Lehmmauern und Rundziegeldach, neue in verstädterter Form aus Ziegelsteinen und flachen Dachziegeln errichtet.

2. Die einstöckigen Langfronthäuser.

Die primitivste Form des einstöckigen Langfronthauses sind in Ostbulgarien stroh- und reisiggedeckte Lehmhäuser mit Balkenwerk, bei denen das Dach stets längs des ganzen Hauses eine Laube mit überdeckt und von einfachen Pfosten gestützt wird. Teils ist die Laube seitwärts offen, teils sind die Kurzwände des Hauses vorgezogen, so daß die Laube ins Haus hineinzurücken scheint. Stets aber trennt ein, wenn auch oft nur handbreit hoher Estrichboden die Laube vom freien Gelände. Im allgemeinen ist dieses primitive Langfronthaus der Zigeuner, ärmeren Türken und bulgarischen Flüchtlinge (Karnobat) dem Boden direkt aufgesetzt. Nur wenig und im allgemeinen kleine Fenster durchbrechen die fast stets geweißten Wände. Die Türen liegen meist in der Mitte der vorderen Längswand, seltener an den Seiten. Die Räume sind von der Laube aus einzeln zugänglich. Das Dach ist aus Stroh und Reisig, der Schornstein aus verlehmtem Reisiggeflecht oder Feldsteinen und durchbricht meist den hinteren Längsteil des Daches. Die Bauweise gleicht vollkommen der des primitiven türkischen Kurzfronthauses (s. o.).

In bautechnisch besserer Ausführung, aus Lehmsteinen, Ziegeln und Feldsteinen, mit Rundziegeldach und solidem Balkenwerk, sorgfältig geweißt und mit großen Fenstern versehen wird dieses einstöckige Langfronthaus mit frontaler Laube von Türken und Bulgaren bewohnt. In Stara Kruša (Kamčija) erlaubte die Armut der inzwischen umgesiedelten Bevölkerung oft nur den Bau der einen Stube und der halben Laube, den Bau der anderen Haushälfte verschob man, eine in Bulgarien auch heute noch vorhandene Gepflogenheit, auf später und unterließ ihn dann. So sind die eigenartigen Häuser dieses Dorfes mit z. T. nicht-abgewalntem Dach als unvollständige Haustypen anzusehen.

Viel häufiger sind nun aber in Ostbulgarien zwei- und dreiräumige Häuser anzutreffen, bei denen die giebelseitigen Räume vorgezogen sind und die Laube zwischen ihnen in ihrer Längenerstreckung eingeschränkt ist (einstöckige Langfronthäuser mit eingengter Laube). Die Bauweise ist fast stets sehr solid, nur bei einigen Türkenhäusern findet Lehm und Bretterwerk Verwendung, sonst stets Lehm-, Ziegel- oder Natursteine, stets ist das Haus sorgfältig geweißt und bemalt und mit einem Rundziegeldach bedeckt.

Der Grundriß im einzelnen variiert mit der Anordnung der Wohn- und Wirtschaftsräume. Das Laubenhaus ist ein zweiräumiges Wohnhaus; Wirtschaftsräume sind im Hauskern nicht vorhanden und müssen im Bedarfsfalle seitlich oder hinten angebaut oder in Sondergebäude verlegt werden. Das Langfronthaus mit eingengter Laube ist zwei- oder dreiräumig. Im ersteren Fall besitzt es eine nur einseitig eingengte Laube (nur in Stara Kruša beobachtet). Beim dreiräumigen Haus liegen die beiden Stuben an den Kurzseiten, dazwischen der dritte Raum hinten (Winterküche mit Kamin), davor die Laube. Wirtschaftsräume müssen auch in diesem Falle hinten oder seitlich angebaut werden, auf sie wird das Dach herabgezogen (Abb. 4). Im Sonderfall wird dann die Stube der Anbauseite nicht vorgebaut und so die Laube verlängert. Von Interesse ist, daß in alten Häusern in Gulica und Erkeč die seitlichen Stuben auch bei diesen einstöckigen Häusern weit über die Laube vorgebaut sind und einen besonderen Dachfirst in Richtung des Vorbaues besitzen. Es führt das zu komplizierten Hausformen, wie sie im W bei rein slawischer (bulgarischer) Bevölkerung häufiger sind (s. u.).

Andere einstöckige Langfronthäuser mit eingengter Laube sind als Einheitshäuser entwickelt; Wohn- und Wirtschaftsräume befinden sich

unter einem einheitlichen allseitig abgewalmten Dach, ohne daß eine Seite besonders weit herabgezogen ist. An Stelle der einen kurzseitigen Stube tritt dann ein Stall oder Wirtschaftsraum mit besonderem Eingang von der Längsseite (z. B. in Ermenli, Adžemler, Ulanli), oder es wird ein weiterer Raum unter dem einheitlichen Dach seitlich an die kurzseitige Stube des dreiräumigen Hauses mit eingeeengter Laube angebaut (z. B. Testedži, Pašait). Bezüglich seiner Laube und der Wohnräume ist das Kmethaus in Alexandrovo in den nördlichen Balkanvorbergen als Langfronthaus mit frontaler Laube anzusprechen, jedoch befinden sich unter dem gleichen Dach auch Wirtschaftsräume und Ställe, vor die sich die Laube nicht erstreckt. Es ist daher als Langfronthaus mit einseitig eingeeengter Laube zu bezeichnen. Einheitshäuser in Form von Langfronthäusern mit frontaler Laube sind nicht beobachtet worden.

Durch eine Verkleinerung des mittleren Raumes, der meist fensterlos ist und als Winterküche Verwendung findet, wird auch die Laube weiter eingeeengt und genügt als sommerliches „Wohnzimmer“ nicht mehr. Infolgedessen wird die zum offenen Vorraum reduzierte Laube durch einen



Abb. 4. Einstöckiges Langfronthaus mit eingeeogter Laube und seitlichem Anbau. Bulgarisches Bauernhaus in Arnautlar. Balkan. Phot. Lorenz.

Vorbau mit besonders angebautem Dach erweitert. Ansätze zum Vorbau sind schon beim Langfronthaus mit eingeeogter Laube zu beobachten. Der Vorbau gewinnt jedoch erst bei diesem Langfronthaus mit Vorraum und Vorbau Bedeutung. Bei der Verstädterung dieses Typus' fällt gern der Vorbau wieder weg, da er nicht mehr nötig ist, denn das Leben spielt sich jetzt im Hause ab.

Als letzte Spielart ist schließlich das Langfronthaus mit geschlossenem Vorraum mit oder ohne Vorbau zu nennen. Der Vorraum ist zum Korridor des Hauses geworden. Diesem Typ gehören gewisse dörfliche Amtsgebäude in den Balkandörfern (Post, Kmetstvo usw.) sowie die Häuser der Küstenwache usw. an.

Alle Typen mit Vorraum sind Wohnhäuser; Wirtschaftsräume und Ställe finden in Anbauten oder Sondergebäuden Unterkunft.

In engster Beziehung zu den einstöckigen Langfronthaustypen der Bauernhäuser stehen die von der Regierung vorgeschriebenen Haustypen für Flüchtlingssiedlungen die in mehreren Größen gebaut werden. Durch solidere und hygienische Bauart, höhere Räume, größere Fenster, flache Dachziegel, gut gemauerte Wände und Schornsteine zeichnen sie sich vor den einheimischen Bauernhäusern aus. Ihnen gegenüber erscheinen sie durch ihre große Höhe und ihre solide Bauart steif und beinahe fremd. Fremd wirkt in Ostbulgarien auch der Ansatz der Laubenpfosten am Dach (bogenartig oder abgesetzt) und bei den großen Typen die breite schuppenartige Einfahrt zwischen Wohnteil und Wirtschaftsraum (Stall)

des durch ein einheitliches, allseitig abgewalmtes Dach überdeckten Einheitshauses. Abgesehen von dieser Einfahrt (Schuppen), der bei den kleineren Typen fehlt, ist das Haus nach der oben angewandten Bezeichnungsweise als einstöckiges Langfronthaus mit einseitig eingengter Laube, zweiräumig, mit Wirtschaftsteil auf der Seite der vorgebauten Stube anzupassen. In Ostbulgarien treten diese so dem einheimischen Stil angepassten staatlichen Typen vor allem in den großen Flüchtlingssiedlungen in Ravda bei Mezemvria und bei Karnobat auf.

Ein anderer Typ wurde außerhalb des engeren Gebietes zwischen Karnobat und Jambol beobachtet. Hier besteht eine große Siedlung aus zwei zu einem Doppelhaus aneinandergebauten einstöckigen Langfronthäusern mit beidseitig eingengter Laube und außen angebauten, vom herabgezogenen abgewalmten Dach überdeckten Wirtschaftsanbauten. Diese Doppeleinheitshäuser mit zwei durch vorgebaute Stuben getrennten Lauben stellen etwas ganz Eigenartiges dar, was sonst nicht wieder beobachtet wurde, und verdienen daher diese besondere Erwähnung.

3. Die zweistöckigen Langfronthäuser

Die Hauptmasse der ostbulgarischen Bauernhäuser sind zweistöckige Langfronthäuser. Fast stets sind es Einheitshäuser, in denen das Untergeschoß (Keller oder ebenerdig) Wirtschaftsräume und Ställe beherbergt, während das Obergeschoß als Wohngeschoß dient. An Stelle der landwirtschaftlichen Räume im Untergeschoß treten zuweilen andere gewerbliche oder amtliche Gebrauchsräume (s. o.). Zur Vergrößerung des Hausraumes dienen auch hier gern seitliche oder rückwärtige Anbauten, auf die das Dach herabgezogen wird. Nach dem Ausbau der Laube sind auch hier eine ganze Reihe Arten zu unterscheiden.

Zwei Formentypen bieten vor allem die Möglichkeit, eine Verbindung des einstöckigen mit dem zweistöckigen Langfronthaus herzustellen. Zunächst ist es ein türkisches Haus, das ähnlich den zweistöckigen Kurzfronthäusern von Emine an den Hang angebaut ist und von der Hauptfront aus gesehen als einstöckiges Langfronthaus mit frontaler Laube erscheint, während an seiner Rückfront hangabwärts sich ein Untergeschoß befindet, das Ställe usw. enthält. Der Typ ist an NW-, von der Sonnen- seite wegfallende Hänge gebunden und aus dem Zusammenspiel von Geländeform und Klima zu erklären.

Im häufigeren Falle stellt wohl das Untergeschoß den erhöhten und innen ausgebauten Unterbau des einstöckigen Hauses dar, zumal das Untergeschoß bei allen älteren Gebäuden halb in den Boden eingebaut ist, selbst zu den Ställen muß man hinuntersteigen! Wieder sind es Türkenhäuser, die diesen Typ des zweistöckigen Langfronthauses mit frontaler Laube am besten darlegen. Wie bei dem einstöckigen oder pseudo-einstöckigen (s. o.) Haus erstreckt sich die Laube als Hauptaufenthaltsraum, von dem aus alle anderen zugänglich sind, der ganzen Hauswand entlang, ja zuweilen sogar noch um die eine Kurzwand herum. Seitwärts oder auch von der Rückfront, seltener zunächst von der Hauptfront, ist das Untergeschoß, meist fensterlos, zugänglich. Bei einer Reihe von Türkenhäusern ist allerdings das Untergeschoß schon ebenerdig geworden, es entspricht aber auch dann nach der ganzen Anordnung des Hauses nur dem erhöhten Unterbau, auf den irgendwo eine einfache Treppe hinaufführt. Die Lauben der Türkenhäuser sind teils vollkommen offen, teils bis zur halben Höhe mit einem Bretterschlag oder gar vollkommen mit Reisiggeflecht, das zwar die Luft durchstreichen läßt, aber für das Auge des Fremden undurchsichtig ist, geschlossen. Zum Hausbau werden Balkenwerk, Lehm, Lehm-

und Natursteine, sowie Rundziegel verwendet; im Akrikes-Balkan wurden auch Häuser mit natursteinernem Untergeschoß und reisiggeflochtenem Wohngeschoß beobachtet. Die Terrainlage bringt auch Mittelformen oder Zwitterformen von pseudo-einstöckigen Häusern und solchen, bei denen das Untergeschoß aus einem ausgebauten Unterbau entstanden ist, zur Entwicklung. Zuweilen ist auch ein Teil des Untergeschosses ausgespart, so daß ein offener Unterstand entsteht. Das führt dann zu den selteneren Haustypen mit balkonartiger Laube zwischen den vorgezogenen Kurzwänden des Hauses. Eine angebaute, balkonartige, aber vom Hausdach noch mit überspannte Laube besitzen auch alte Bulgarenhäuser in Erkeč im Emine-Balkan, einem der wenigen Orte Ostbulgariens, die sich durch die ganze Türkenzeit hindurch bulgarisch erhalten haben.

Im allgemeinen sind die bulgarischen zweistöckigen Häuser weiter entwickelt. Da sind zunächst die zweistöckigen Langfronthäuser mit ein- oder beidseitig eingeeengter Laube zu nennen. Zur ersteren Art gehören ein Teil der alten Häuser von Erkeč, die sich außerdem durch einen überstehenden Vorbau der kurzseitigen Stube, durch einen seitlichen Wirtschaftsanbau und durch Schindel- oder Reisigbelag an der Wetterseite (Rückfront) auszeichnen. Viel häufiger sind die Häuser mit beidseitig eingeeengter Laube, wie sie vor allem im Tafelbalkan vortreten sind. Zu dieser Art gehören auch die beiden ältesten Häuser des Gebietes, die fast hundertjährigen Häuser in Nikolaevka (Varnenska Planina). Über einem ebenerdigen Untergeschoß ruht das Obergeschoß mit etwas vorgebauten kurzseitigen Stuben und der großen Laube dazwischen (Abb. 5). Ein allseitig abgewalmtes Rundziegeldach bedeckt



Abb. 4. Zweistöckiges Langfronthaus mit beidseitig eingeeengter, aber noch große Laube und etwas übergebauten Seitenstuben. Zweitältestes bulgarisches Bauernhaus in Nikolaevka. Varnenska Planina.

das sorgsam geweißte Haus, in dessen Stil, allerdings ohne vorgebaute Stuben, auch neue Häuser gebaut sind. Das andere Haus aus dem Jahre 1835 zeichnet sich dadurch aus, daß die Laube als Balkon zwischen vorgebauten Räumen des Ober- und Untergeschosses gebaut ist. In gleicher Weise sind auch andere große Bauernhäuser mit vier bis fünf Stuben im Geschoß angelegt. Die zweistöckigen Langfronthäuser mit beidseitig eingeeengter Laube sind der Typ der reicheren Bauernhäuser Ostbulgariens. Unter ärmeren Verhältnissen wird die Laube verkleinert, sie schrumpft zu einem Vorraum zusammen, der nur noch knapp den Ansprüchen als sommerlicher Tagesaufenthaltsraum genügt und bei verstädterten Bauten diesen Zweck verliert, später sogar zugebaut wird (s. u.).

Bei allen diesen Typen diente eine einfache Holz- oder massive Lehm- oder Lehmsteintreppe zur Besteigung des Obergeschosses; sie wurde stets vom Hausdach mit überdeckt. An Stelle dieser Treppe tritt nun bei weiteren Hausarten ein eigens überdachter Vorbau, der, offen, sogar die Funktion der Laube mit übernimmt — bei Häusern mit normaler Laube tritt er selten auf (Gagausenhäuser in Džaferli) —, aber später wird auch er zugebaut. So zeigt die Reihe der zweistöckigen Langfronthäuser mit Vorraum und Vorbau, beide offen und geschlossen verschiedene Entwicklungsstufen. Als ein Haustyp reicherer Bauern, wiederum fast ausschließlich im Tafelbalkan, treten Häuser mit großem offenem Vorraum und großem, aus beschnitzten Holzbalken errichteten, oben und unten offenen Vorbau auf. Ihr Untergeschoß ist teils halb in den Boden versenkt, teils ebenerdig. Zu diesem Typ gehört ein 75 jähriges ehemaliges türkisches Herrenhaus in Testedži, das aber schon lange in bulgarischer Hand ist (Abb. 6). Der solide Bau und die großen Fenster des Obergeschosses



Abb. 6. Zweistöckiges Langfronthaus mit offenem Vorraum und Vorbau, sowie seitlichem Anbau. 75 Jahre altes türkisches Herrenhaus, jetzt in bulgarischem Besitz. Testedži. Tafelbalkan. Phot. Lorenz.

deuten auf seine Herkunft hin. In kleinerer Ausführung mit drei Räumen im Obergeschoß tritt dieser Typ im Balkan und Subbalkan sehr häufig auf (Abb. 1g).

Ein weiteres Glied der Reihe bilden an sich gleichartige Häuser mit offenem Vorbau, bei denen jedoch der an sich schon recht kleine Vorraum durch eine Tür gegen die Plattform des Vorbaues abgeschlossen wird, so daß ein geschlossener Vorraum entsteht. Dies weisen sowohl die großen Bauernhäuser im Tafelbalkan wie auch die kleinen im Balkan und Subbalkan auf. Ein Vergleich der Häuser mit offenem und geschlossenem Vorraum zeigt ihre enge Zusammengehörigkeit (Abb. 1g, h). Bei verstädterten Typen kann schon hier vereinzelt ein gemauertes Untergeschoß des Vorbaues beobachtet werden; der dadurch gewonnene Raum dient ebenfalls als Stall.

Von diesem Sonderfall in der Bauweise des Vorbaues führt nur ein kleiner Schritt weiter zum vollkommen geschlossenen Mauerbau des Vorbaues, der nun ganz ein Teil des Hauses geworden ist. Diese zweistöckigen Langfronthäuser mit geschlossenem massiven Vorbau finden sich in bäuerlicher Ausführung mit Holzbalkenwerk, sowie in verstädterter, meist steifer Form aus Ziegel- oder Naturstein, nicht immer verputzt oder geweißt im ganzen Gebiet. Rundziegel und Flachziegel sind weitere Merkmale bäuerlichen oder verstädterten Baues, letzterer versucht auch durch Hervorhebung der Kanten usw. das Holzbalkenwerk des bäuerlichen Hauses durch Ornament und Malerei nachzuahmen.

In diesen verstädterten Bauernhaustypen verliert auch der geschlossene Oberteil des Vorbaues seine Bedeutung als Vorraum und wird zum Teil des Hauses (Stube). Das Untergeschoß mit seinem kleinen Stall wird zum Keller, wenn man diese kleinen ländlichen Siedlerhäuser nicht eher als Abkömmlinge des einstöckigen verstädterten Hauses ansehen will, dem ein Keller untergebaut worden ist, womit es aber eben doch zum zweistöckigen Haus wird. Auch rückt bei diesen Typen der Vorbau gern an die eine Giebelseite, so daß das „städtische Dorfhaus“, das sich kleine Siedler von städtischen Baumeistern bauen lassen, ein winklig gebautes Haus ist, das mit den alten Bauernhaustypen nichts mehr zu tun zu haben scheint.

4. Die Balkonhäuser.

Eine Sonderreihe bilden einzelne zweistöckige Langfronthäuser mit Balkon oder balkonartiger Laube. Schon oben wurden Häuser mit balkonartigen Anbauten als Sonderfälle der Häuser mit Laube genannt. Im Gegensatz zu diesen ordnen sich aber die jetzt zu besprechenden Häuser nicht den bisher beschriebenen Typen ein. Es sind zweistöckige Kastenbauten, die Stockwerke nicht gegeneinander angesetzt, mit glattem, weißem Mauerwerk und einem flachen, allseitig abgewalmten Rundziegeldach mit oft sehr kurzem First, infolge der großen Tiefe des Hauses, das in seinem ganzen Habitus an Bauten des griechisch-ägäischen Gebietes erinnert. Ein besonderes Merkmal dieser in vereinzelt Stücken bei Varna, in Predža, Alma dere und Ulanli beobachteten Häusern ist eine an das Haus aus Holz angebaute Veranda, deren außen liegender Aufstieg als Zugang für das Obergeschoß dient (Abb. 7), oder die nur vom Obergeschoß des Hauses aus zugänglich ist. In diesem Falle kann sie sich zu einem balkonartigen Austritt vor der Tür des Obergeschosses verkleinern und verliert in mehreren Fällen die Stützpfosten nach dem Boden zu. Ein derartiges Balkonhaus wurde u. a. auch in Kermenli bei Jambol beobachtet. Schließlich werden balkonartige Anbauten lokal auch an verstädterten Häusern der Reihe 3 in Sindel gefunden.



Abb. 7. Griechisch-ägäisch-beeinflußtes (?) Kastenhaus mit angebauter, balkonartiger Veranda (Balkonhaus). Varna, Vorortssiedlung.

Zusammen mit den Balkonhäusern treten in Predža und in Alma dere vereinzelt Häuser auf, durch die die Einfahrt in den Hof geht (Torhäuser). In Predža ist das Haus in der beschriebenen türkisch-bulgarischen Bauweise der Reihen 1 bis 3 aus Balkenwerk und Lehm errichtet. Ober- und Untergeschoß sind gegeneinander abgesetzt. Die Bauweise des Hauses (Abb. 11) erinnert an ein zweistöckiges Langfronthaus mit eingeeengter Laube, bei dem der Mittelteil zwar überdacht, aber nicht ausgebaut wurde, so daß unten eine mit einem großen Holztor verschließbare Durchfahrt, oben eine beid-traufseitig offene Zwischenveranda entstand. Das Torhaus von Alma dere dagegen ist verstädtert (flache Dachziegel, nicht vollkommen abgewalmtes Dach usw.) und schließt sich in der Bauweise ebenfalls an die Reihen 2 und 3 an. Es besitzt glattes Mauerwerk und über der Einfahrt einen besonders, vorbauartig überdachten Balkon. Die Seltenheit der Torhäuser und ihr Vorkommen gemeinsam mit den sonst in Ostbulgarien

fremden Balkonhäusern, für die griechisch-ägäischer Einfluß wahrscheinlich zu machen ist, weist auf ihre Sonderstellung hin. Beide, Balkon- wie Torhäuser finden vielleicht ihre Erklärung in der Ansiedlung makedonischer und thrakischer Flüchtlinge bulgarischer Nationalität in Ostbulgarien.

Umblick.

Die vorstehenden Ausführungen zeigen, daß die mannigfaltigen Typen der ostbulgarischen Bauernhäuser mit Ausnahme der unter 4 beschriebenen Balkonhäuser (griechisch-ägäischer Einfluß?) und einiger weiterer Häuser mit levantinisch-türkischem Einschlag (z. B. in Emine) untereinander enge Beziehungen aufweisen und insgesamt als Abkömmlinge eines Primitivtypus angesehen werden können, der sich als Čifci-Haus Cvijić' unter der Türkenherrschaft weit verbreitet erhalten hat und heute von Zigeunern und armen Türken bewohnt wird. Scheinbar örtlich beschränkt und in ihrem Auftreten noch ungeklärt sind die Kurzfronthäuser. Dagegen stellt der Sredna-Gora-Typus Cvijić' (einstöckiges Langfronthaus mit frontaler Laube) durchaus keinen eigenen Typus dar, sondern nur ein weiter entwickeltes Glied der Reihe 2. Keineswegs ist seine Verbreitung auf die Sredna Gora beschränkt. Auch andere Haustypen Ostbulgariens finden sich anderweit wieder, so dürften auch die type moravienne und vardarienne Cvijićs Anklänge an ostbulgarische Typen zeigen, und aus Makedonien beschreibt und bildet Schultze-Jena Häuser ab, die sich vollkommen den oben beschriebenen Reihen einpassen. Andererseits fehlen aber in Ostbulgarien kompliziertere bäuerliche Haustypen, wie sie in starker Ver- und Ausbaung des Ausgangstyps aus den einzelnen Reihen in Westbulgarien und Makedonien auftreten. Auch fehlen, von den pontischen Küstenstädten abgesehen, türkisch-orientalische (Cvijić), levantinische Typen fast vollkommen, wie sie in den Rhodopen (Pomaken!), SW-Bulgarien und Makedonien auch aufs Land übergreifen, sowie die Gebirghäuser des Balkan. Die type moderne, ähnlich den Endgliedern der Reihen 2 und 3, durch funktionelle Änderung der Raumbenutzung und den städtisch-steifen Stil bedingt, ist allgemein verbreitet.

Die Gesamtheit der ostbulgarischen Haustypen erscheint gegenüber denen jener genannten Gebiete als arm, rückständig, wenig beeinflußt und unvermischt. Das steht im Einklang mit der Stellung Ostbulgariens zum übrigen Bulgarien überhaupt. War es einstmals (7. bis 10. Jahrhundert) im ersten bulgarischen Reich Kernlandschaft, so büßte es späterhin und zwischendurch unter türkischer Herrschaft diese Stellung ein, es kam immer mehr ins Hintertreffen und gewinnt erst jetzt als innerbulgarisches Kolonialland neue Beachtung und neue bulgarische Besiedlung (Gellert-Lorenz 1934). Der ganze Bezirk aber, in dem in Europa den ostbulgarischen ähnliche oder durch Verbauung aus seinen Typen weiterentwickelte Haustypen auftreten, umfaßt mit Bulgarien, dem südlichen Moravaland und Makedonien die Gebiete gegenwärtigen oder ehemaligen bulgarischen Volkstums und einschließlich Morava-Serbiens bis nach Belgrad die Gebiete der nationalen bulgarischen Großreiche (Gellert 1931). Inwieweit diese Überdeckungen zufällig oder begründet sind, kann hier nicht entschieden werden. Auch sei zum Schluß ausdrücklich betont, daß die Entwicklung der Haustypen, wie sie hier als möglich hingestellt wurde, keineswegs Ostbulgarien als Lokalität beanspruchen kann. Es ist ebensogut eine Übernahme der Typenserie aus anderen Gebieten möglich. Aufgabe dieses Aufsatzes sollte es nur sein, das Tatsachenmaterial vorzulegen und auf Probleme hinzuweisen, Probleme, die sowohl ethnographischer, wie geographischer Art sind.

Literaturverzeichnis.

- Cvijić, J. — La péninsule Balkanique. Géographie humaine. Colin, Paris 1918.
 Gellert, J. F. — Die politisch-geographische Struktur und Entwicklung Bulgariens. Beiheft 10 der Zeitschrift für Geopolitik. Vohwinkel, Berlin 1933.
 Gellert, J. F. u. H. Lorenz. — Die Innenkolonisation Schwarzmeerbulgariens. Hirt, Breslau 1934.
 Schultze-Jena, L. — Makedonien. Landschafts- und Kulturbilder. Fischer, Jena 1927.

Landwirtschaft bei den Bergvölkern von Assam und Nord-Burma.

Von

Hans-Eberhard Kauffmann.

Erklärung besonderer Bezeichnungen.

- Apotia-Tod = Tod durch Unglücksfall, Kindbettfieber usw.
 boi = Art Vasall der *Lushei*.
 Dschhum = Brandrodungsfeld.
 genna = Art Tabù; Abschließung, religiöses Verbot, religiöses Fest.
 morung = Jungmännerhaus der *Naga* usw.
 müghemi = Art Vasall der *Sema-Naga*.
 zawlbuk = Jungmännerhaus der *Lushei*.

Maße: 1 mound = 82 lbs. = 37,2 kg.

1 viss = $\frac{5}{4}$ kg.

(Die unter dem Strich stehenden Zahlen beziehen sich auf das Literaturverzeichnis.)

Vorwort.

„Die kleinen Differenzen, welche hier hervortreten, erscheinen nebensächlich, wenn man in einem allgemeinen Bilde des Ganzen bereits das Wesentliche erfaßt zu haben meint, sie bilden aber gewissermaßen die Hauptsache, wenn es sich um die Ansatzpunkte für induktive Forschung handelt, die gerade aus minutiöser Verschärfung lokaler Variationen ihre aufklärendsten Folgerungen (gezogen hat).“
 Adolf Bastian.

An der Schwelle zwischen Vorder- und Hinterindien, in einem Gebiete stärkster kultureller Verschiebungen und Überlagerungen, wohnen in unmittelbarer Nachbarschaft der indischen Hochkulturen Völker, deren kulturelle Eigenart sich durch abgeschlossenes Leben in wilder Bergeinsamkeit noch weitgehend erhalten hat. Wohl erfuhr ein großer Teil dieser Bergvölker seine ethnographische Bearbeitung in reichhaltiger Literatur, doch standen dabei, wie es nun einmal bei fast allen englischen Forschern Übung ist, soziologische und religiöse Fragen im Vordergrund. Die materielle Seite der Kultur aber wurde bis jetzt, zumindest in Zusammenfassungen, nur wenig berücksichtigt, und hier will die vorliegende Abhandlung zur allmählichen Ausfüllung der Lücke ihr Teil beitragen.

Um den Aufgabenkreis nicht zu weit zu dehnen, mußten die Betrachtungen auf die Bergstämme von Assam und Nordburma eingeschränkt werden, obwohl es auf der Hand liegt, daß für eine Beurteilung von höherer Warte aus die Forschungsergebnisse sämtlicher süd- und südostasiatischer (einschließlich der indonesischen) Naturvölker verarbeitet werden müssen, und daß schließlich auch die entsprechenden Verhältnisse der Halb- und Hochkulturvölker dieser Gebiete nicht übergangen werden dürfen.

In dieser Arbeit galt es, die wirtschaftliche Grundlage jener Bergvölker zu untersuchen: ihre Landwirtschaft. Die anderen, keineswegs

unwichtigen Wirtschaftsfaktoren (Sammeln, Jagd und Fischfang; Handel und Handwerk) konnten nur andeutungsweise gestreift werden.

Landbau und Viehhaltung wurden in zwei getrennten Teilen behandelt. Die Frage lautete für den Anbau nach:

1. Art der angebauten Pflanzen unter besonderer Berücksichtigung der Hauptnahrungspflanzen, sowie ihrer Verbreitung,
2. den Methoden des Anbaus und den dabei angewandten Techniken,
3. den Resultaten des Anbaus.

Für die Viehhaltung nach:

1. den Arten der gehaltenen Haustiere,
2. den Pflege- und Zuchtmaßnahmen,
3. der Nutzung der Haustiere.

Im Anschluß an die Darstellung der materiellen Faktoren der Landwirtschaft waren die Auswirkungen des Landbaus auf das soziale Leben zu untersuchen. Demnach wurde die Frage gestellt nach:

1. der Art des Landbesitzes,
2. den Arbeitsverhältnissen,
3. den Beziehungen zwischen Landbau und Bevölkerungsdichte.

Tabellen und Kartogramme mußten leider unvollständig bleiben, da eine große Zahl von Völkern nur ganz ungenügend, oder, wie die noch aufschlußreiches Material erwarten lassenden östlichen *Naga*, so gut wie gar nicht erforscht sind. Diese Arbeit kann also nur beanspruchen, die landwirtschaftlichen Verhältnisse bei den Bergvölkern von Assam und Nordburma so weit behandelt zu haben, als es die wechselvoll genauen Literaturangaben zuließen. Endgültige Entwirrung, Klassifizierung, übersichtliche Gestaltung und schließliche Einordnung in größere Zusammenhänge wird nur durch erneutes eingehendes Studium an Ort und Stelle möglich sein.

Einleitung.

1. Das Land.

1. Relief. Drei verschiedene Berggebiete stellen die Heimat der hier besprochenen Völker dar:

1. Die Vorberge des östlichen Himalaya, die am Nordrande von Assam aus der weiten Tiefebene des Brahmaputra auftauchen, sind der Wohnsitz der Nordassamstämme.

2. Die Hügel- und Hochländer im Süden des Brahmaputra: am weitesten westlich die selten 700 m übersteigenden und durch viele Felschluchten zerschnittenen *Garo*-Berge, nach Osten anschließend die *Jaintia*- und *Khasi*-Berge mit dem Plateau von Shillong, zwischen 1300 m (Cherrapunji) und 2000 m, wo abgerundete Kuppen über Hochflächen emporragen.

3. Die in nordsüdlicher Richtung verlaufenden Bergketten des östlichen Assam, von Oberburma und dem anschließenden Westchina (Yünnan) umfassen das Hauptgebiet. Es sind durch zahlreiche enge Täler stark zertalte Bergländer, wo alles in schmale Rücken aufgeteilt ist, die keine ebenen Flächen freilassen. Die Höhen der westlichen Ketten reichen von 1000 m der *Mikir*-Berge über 1600 m der *Naga*-Berge bis zu 3000 m der *Chin*-Berge im Süden. Die nordburmanischen Berge fallen von 4000 m bei Sadon auf 1000 m südlich Bhamo.

2. Klima. Das Gebiet liegt zwischen 20 und 29° n. Br., gehört also in seinem größeren Teil der subtropischen Zone an, nur ein kleiner Teil reicht noch in die tropische Zone hinein.

Die Bergländer stehen unter Einfluß des Südwest- oder Regenmonsuns, der etwa Ende Mai einsetzt. Drei Jahreszeiten sind zu unterscheiden: 1. kühl und trocken von November/Dezember bis Ende Februar (Niederschlagsarme Zeit), 2. heiß und trocken von März bis April/Mai (Gewitterreiche Zeit in Assam) und 3. heiß und niederschlagsreich von Mai/Juni bis September/Okttober (Hauptregenzeit).

Die mittlere Jahrestemperatur beträgt in:				Kindat (Talstation)
Shillong (1966 m ü. M.) (<i>Khasi-Berge</i>)	Lashio (838 m ü. M.) (nördl. <i>Shan</i> -Staaten)	Bhamo (116 m ü. M.) (Nordburma)		(ob. Chindwin)
16,5°	21,7°	23,8°		24,6°

Der Unterschied zwischen der mittleren Temperatur des heißesten und des kühlgsten Monats beträgt in Oberburma 11—12°. Der kühlgste Monat ist der Januar. Auf den Höhen der Nordcachar-, *Lhota*-, *Angami*-, *Kachin*-Berge, in Höhen über 1800—2000 m in den burmanisch-chinesischen Grenzgebieten und in den über 1000 m hohen Teilen der nördlichen *Shan*-Staaten (z. B. Hsenwi) treten häufig Fröste auf. Der heißeste Monat ist der Mai mit extremen Maxima von 40,3° für Bhamo und 42,5° für Lashio.

Während die täglichen Temperaturschwankungen in den Monsunmonaten gering sind (Bhamo 7°, Kindat 6,3°), steigen sie im Februar/März in Oberburma bis auf 16°.

Besonders wird das Klima gekennzeichnet durch heftige Regenfälle im Sommer, in Assam bereits im Frühjahr, wobei über den westlichen Bergketten sehr hohe Regenmengen fallen, die nach Osten zu immer geringer werden. So erhalten die westlichen Manipur-Berge mindestens dreimal so viel Niederschlag, wie die östlichen¹⁾. Entsprechend dem Relief bestehen sehr große örtliche Niederschlagsunterschiede. An Daten jährlichen Regendurchschnitts werden angegeben:

Am Fuß der Tura-Kette (<i>Garo-Berge</i>)	Cherrapunji (1398 m ü. M.) (<i>Khasi-Berge</i>)	Sibsagar (Talstation) (Assam-Tal)	Mokokchung (1415 m ü. M.) (<i>Ao-Naga-Berge</i>)
3,85 m	12,237 m	2,58 m	2,54 m
Fort White (<i>Chin-Berge</i>)	Kindat (Talstation) (ob. Chindwin)	Katha (Talstation) (ob. Irrawaddy)	Sadon (burman.-chines. Grenze)
3,24 m	1,80 m	1,22 m	2,68 m

Die Niederschläge des Monsuns fallen in gewaltigen Gußregen, die die Ernte gefährden und die Krume von den Hängen spülen.

3. Vegetation. Obgleich diese Bergländer dünn bevölkert sind, findet sich die ursprüngliche Vegetation nur noch in beschränkten Gebieten. Große Teile scheinen früher vorwiegend mit immergrünem Regen- und Monsunwald bestanden gewesen zu sein, wie es heute noch im Gebiete der *Yachumi-Naga*²⁾, nördlichen *Chin*³⁾, westlich vom Manipur-Tal⁴⁾, bei den *Wa* und *Lahu*⁵⁾, in den Grenzgebieten von Oberburma und Yünnan und an schwer zugänglichen Hängen der meisten Berglandschaften der Fall ist. Dieser Urwald besteht in den niederschlagsreichen Gebieten aus vorherrschend immergrünen Waldbäumen und Unterholz; weniger feuchte Hänge sind mit dichten Bambusbeständen bekleidet. In Höhen über 1000 m finden sich Eichen- und Kastanienarten, sowie *Pinus Khasya*, noch höher oben *Rhododendren*⁶⁾.

Im Urwald gibt es viele wilde Fruchtpflanzen, nach Smith⁷⁾ z. B. in den *Ao-Naga*-Bergen: Mango, Feigen, Limonen, Kirschen, Pflaumen, Erdbeeren, Himbeeren usw., die jedoch von den Eingeborenen nicht genutzt werden, da sie im wilden Zustande meist bitter sind und man sich auf Veredelung nicht versteht. Indigo kommt wild in Cachar und Sylhet,

¹⁾ 75, 56. ²⁾ 104, 295. ³⁾ 25, 212. ⁴⁾ 75, 56. ⁵⁾ 134, I/I, 355. ⁶⁾ 146, 232. ⁷⁾ 143, 3.

Tee in den *Naga*- und östlichen *Kachin*-Bergen vor, ohne daß man zum Anbau übergegangen wäre. Auf das Mark der wildwachsenden Sago-Palme greift man häufig in Notzeiten zurück¹⁾.

Das Bodennutzungssystem der Brandrodung hat überall große Veränderungen in der Zusammensetzung der ursprünglichen Pflanzendecke bewirkt. Mögen frühere Rodungen auch wieder mit Wald bedeckt werden, so bildet sich doch eine andere Zusammensetzung der Gewächse heraus: Häufig sind in Wäldern verwilderte Kulturpflanzen als Zeugen einstiger Rodungen anzutreffen²⁾. In diesen Bergländern, besonders im *Kachin*-Gebiet, sind an allen Hängen Lichtungen von neuen und alten Rodungen zu erkennen³⁾.

An Stelle des Hochwaldes trat vielfach auch Bambus-Dschungel, der, sobald er einmal gerodet wird, nur um so dichter aufwächst, oder Elefantengras⁴⁾. Offenes Grasland findet sich in den *Khasi*-Bergen, auf dem an sie grenzenden Balpakram-Plateau der *Garo*-Berge und im Hochland der *Shan*-Staaten, wo es nach Stamp⁵⁾ durch den durchlässigen Kalkboden begünstigt wird. Aus dem hohen Gras des *Shan*-Plateaus ragen einzelne Baumgruppen, die dieser Hochfläche den Charakter einer Parklandschaft verleihen; hier handelt es sich wohl um Reste früherer Waldgebiete, die der Anlage von Kulturen oder Waldbränden zum Opfer fielen; Grasland ist also als sekundäre Erscheinung anzusehen.

4. Fauna und Landwirtschaft. Stellen fast alle wilden Tiere als Jagdbeute eine willkommene Ergänzung der Nahrung dar, so bedeuten sie andererseits für die Landwirtschaft eine ständige Bedrohung. Elefanten gibt es in den Höhen wenige (im *Sema-Naga*-Land gar nicht), aber sonst richten sie im Verein mit Bären, Wildrindern, Wildschweinen, Hirschen, Rehen, Antilopen und Affen großen Schaden in den Feldern an. Von den Affen sind die *Macaca mulatta* am hinterhältigsten, denn sie dringen durch Löcher ein, die sie in die Speicherdächer bohren und fressen den gelagerten Reis. Die schlimmste Feldplage aber bilden die Berggratten, die bei gutem Gedeihen gewisser Bambusarten besonders zahlreich und zerstörerisch sind; bei den *Karen* soll zwar nur alle 40—50 Jahre eine Invasion erfolgen, doch bleiben sie dann gleich 2—3 Jahre, alles zur Wüste machend⁶⁾, und im Jahre 1882 wurde bei den *Lushei* eine Hungersnot durch Ratten verursacht, die die Ernte völlig auffraßen⁷⁾. Zur Abwehr von Ratten und Mäusen wurden neuerdings Katzen in den *Naga*-Bergen eingeführt⁸⁾. Schließlich sind hier auch noch fliegende Hunde zu nennen, die nachts die Orangengärten der *Khasi* plündern⁹⁾, und Heuschreckenschwärme, durch die z. B. 1641 eine Hungersnot in den *Naga*-Bergen ausbrach¹⁰⁾.

Für die Viehhaltung gefährlich sind Tiger, Leopard, Wolf, Wildkatze und kleinere Fleischfresser, außerdem Raubvögel. Ratten und Krähen stellen den Hühnern nach, ebenso wie die bald verwildernden Katzen, und Meuten wilder Hunde treiben systematisch einzelne Stücke Vieh in den Dschungel, um sie dort niederzureißen.

Für die Domestikation wichtig geworden sind wilde Mithan, Büffel, Schweine und Hühner (vgl. S. 71/2).

2. Völker.

Unter den zu besprechenden Völkern treten so große Verschiedenheiten nach Rasse, Sprache und Kultur auf, sind ihre Schichtungen und

¹⁾ Nicht die echte Sagopalme der Gattung *Metroxylon*, sondern wohl vorwiegend der in Assam und Burma wild vorkommende Bastard- oder Indian-Sago: *Arenga-Saccharifara*, Labill; gelegentlich auch die *Caryota*-Palme (*Caryota urens*).

²⁾ 162b.

³⁾ 162a, 62.

⁴⁾ 141, 33; 146, 234.

⁵⁾ 146, 234.

⁶⁾ 44, 283.

⁷⁾ 97, 325.

⁸⁾ 77, 69.

⁹⁾ 148, 620.

¹⁰⁾ 51, 121.

Überlagerungen noch so unübersichtlich, daß eine endgültige systematische Klassifikation auf erhebliche Schwierigkeiten stößt. Deshalb soll hier eine Einteilung sowohl nach sprachlichen Gesichtspunkten (in Anlehnung an v. Heine-Geldern, P. W. Schmidt und die Census-Reports für Assam und Burma 1931), wie nach regionalen Wohnsitzen folgen, wobei nur solche Völker aufgeführt werden, für die in der benutzten Literatur Material zum Thema vorlag. Die Schreibweise der Namen entspricht der in den Census-Reports üblichen.

A. Linguistische Einteilung.

I. Tibeto-Burmanen:

1. Nordassam-Gruppe: *Aka, Dafla, Miri, Abor, Midhi, Mishmi*.
2. Bodo-Gruppe: *Garó, Lalung, Kachari*.
3. Mikir.
4. Naga-Gruppe: Naga-Bodo: *Kacha, Kabui*; westl. Naga: *Rengma, Sema, Angami*; zentrale Naga: *Ao, Lhota, Sangtam*; östl. Naga: *Konyak, Phom*; Naga-Kuki: *Maram, Quoireng, Tangkhul*.
5. Kuki-Chin-Gruppe: *Alte Kuki, Tipura*; Nördl. Chin, *Thado-Kuki*; Zentrale Chin, *Lushei*.
6. Kachin-Gruppe: *Kachin, Maru, Lashi, Tsi*.
7. Burmanische Gruppe: *Taman, Kadu, Hpon*.
8. Lolo-Gruppe: *Lolo, Lisu, Lahu, Akha, Mosso*.

II. Siamo-Chinesen:

Hkamti, Shan, Karen, Karen-Ni, Brè.

III. Mon-Khmer:

1. Assam-Gruppe: *Khasi, Synteng, Lyingam, Bhoi*.
2. Burma-Gruppe: *Palaung, Wa, Riang, Lemet, Lawa*.

B. Regionale Einteilung.

- I. Vorberge des östlichen Himalaya: *Aka, Dafla, Miri, Abor, Midhi* (= *Chulikata-Mishmi*), *Mishmi*.

- II. Berge und Hügel in Assam: *Garó, Lalung, Kachari, Khasi, Synteng, Lyingam, Bhoi, Mikir*.

III. Grenzgebirge zwischen Assam und Burma:

- a) Patkoi-Range: Naga-Stämme (im W.: *Ao, Lhota, Rengma, Sema, Angami*; zentrale Naga: *Sangtam, Yachumi, Chang, Phom*; im O.: *Konyak, Kalyo-Kengyu*; im S. (Manipur-Naga): *Kacha* (= *Nzemi*), *Kabui, Quoireng, Mao, Maram, Mayang-Khong, Tangkhul*), *Taman*.
- b) südliche Ausläufer der Patkoi-Range: *Tipura, Lushei, Chin, Chittagong- und Arakan-Bergstämme (Bunzoo, Koo, Mug usw.)*.

IV. Bergländer von Oberburma:

- a) Kachin-Berge: *Kachin, Maru, Lashi, Tsi; Hkamti; Kadu, Hpon*.
- b) Grenzgebirge zwischen Yünnan und Oberburma: *Lolo, Lisu, Lahu, Akha, Mosso; Wa*.
- c) Shan-Land: *Shan, Palaung, Riang, Lemet, Lawa, Karen, Karen-Ni, Brè*.

Erster Teil.

Landbau.

Einleitung.

Wirtschaftsform und angebaute Pflanzen.

Neben den primitiveren Wirtschaftsformen des Sammelns von wildwachsenden Pflanzen und Kleintieren, sowie der Jagd und des Fischfangs,

über deren Vielgestaltigkeit hier nichts ausgesagt werden soll, bestehen als hauptsächliche Art der Unterhaltsfürsorge verschiedene Formen von Landbau, die ineinander übergehen, so daß sich eine ganze Reihe von Zwischenformen ergibt.

Diese Landbauformen sind zu unterscheiden:

- a) nach den beim Anbau verwandten Geräten: in die Formen des Grab- und Hackbaues, sowie der Anfänge des Pflugbaues,
- b) nach dem Verhältnis des Landbaus zur Siedlung: in Wanderbau oder sesshaften Ackerbau und
- c) nach der Intensität der Bodenbenutzung: in Brandrodungs- und Bewässerungsterrassenbau.

Zum Landbau tritt überall mehr oder weniger starke Viehhaltung, die wegen ihrer Besonderheit und weil sie in keinerlei ursächlichem Zusammenhang mit dem Landbau steht, in einem besonderen Abschnitt behandelt wird.

Als erstes soll hier ein Überblick über die angebauten Pflanzen gegeben werden, der wegen lückenhaften Materials keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

1. Nahrungspflanzen.

- a) Stapelfrucht: Die Grundlagen der Volksernährung sind in erster Linie Reis- und Hirsearten.

Wo Bewässerungsterrassen vorkommen, wird Sumpfreis (*Oryza sativa* L.), auf den Rodungsfeldern Bergreis (*Oryza montana* Lour.) gebaut, und zwar in der Hauptsache wohl roter Bergreis („Yi-mam“ der *Kachin*¹⁾, dessen Korn sehr grob und nur von geringer Qualität ist²⁾. In selteneren Fällen kommt auch ein weißlicher Klebreis (*Oryza glutinosa* Lour.) vor (so bei den *Kachin*³⁾. Wo das Produkt gerühmt wird, handelt es sich um Frucht aus den Ebenen: so findet sich bei den *Garo* häufig der lange Benares-Reis⁴⁾, bei den *Ao-Naga* kommt der große, weiße Manipur-Reis vor⁵⁾, und die *Kuki* sollen ihre Reis-Saat ursprünglich aus Burma erhalten haben⁶⁾.

Überall ist eine große Zahl von Varietäten bekannt⁷⁾: Die *Lushei* z. B. kennen gegen 13 Reis-Sorten⁸⁾, die *Karen* sogar mehr als 40⁹⁾. Als Beispiel mögen hier zwei Sortenverzeichnisse der *Lhota*- und *Angami-Naga* folgen:

Die *Lhota* in Okotso¹⁰⁾ bauen:

weißkörnig:	amorü	= sehr grob
	otsi emhuho	= grob
	laza	= mittel
	motiro	= fein
	wochio	= mit schwarzer Hülse
	tambaktsok	= mit roter Hülse
rotkörnig:	oriepyo	= grob
	kamtiya	= fein
	santungo	= fein
	moyo	= fein
	changkiu	= fein
	mhumyandhro	= sehr fein

Die *Angami* von Khonoma¹¹⁾ bauen auf ihren Terrassen:

zu Speisezwecken:	teverr	= weiß
	zugarr	= weiß, nur in kühlen Lagen
	mocha	= weiß, in heißen Lagen

¹⁾ 162a, 63.

²⁾ 52, 466; 63, 44, 193; 143, 42.

³⁾ 162a, 63.

⁴⁾ 39, 19.

⁵⁾ 143, 42.

⁶⁾ 21, 96; 141, 55; 150, 633.

⁷⁾ 99, 191.

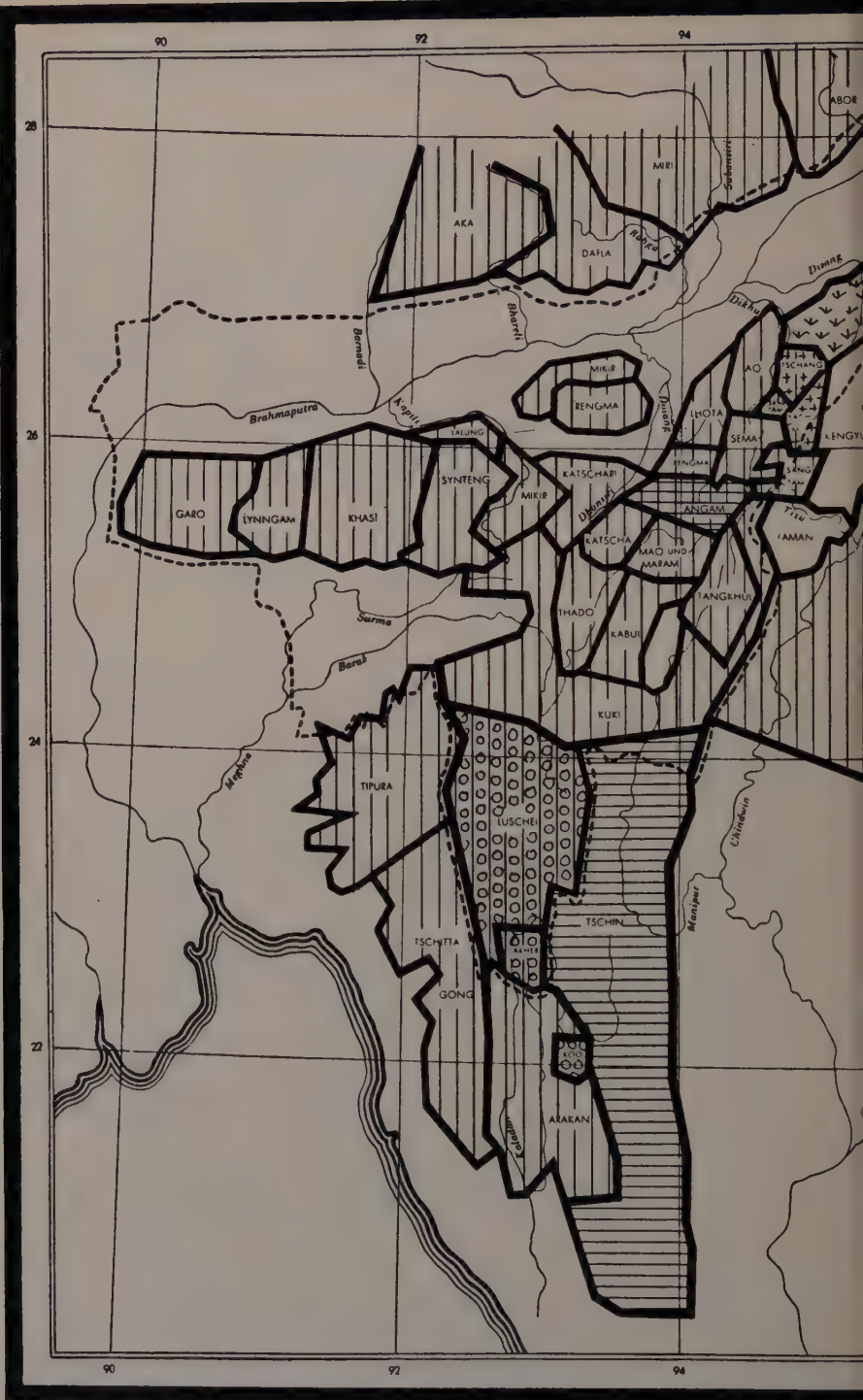
⁸⁾ Shakespear in: 75, 55 Anm.

⁹⁾ 162a, 60.

¹⁰⁾ 102, 56.

¹¹⁾ 76, 76.

Stapelfrucht.



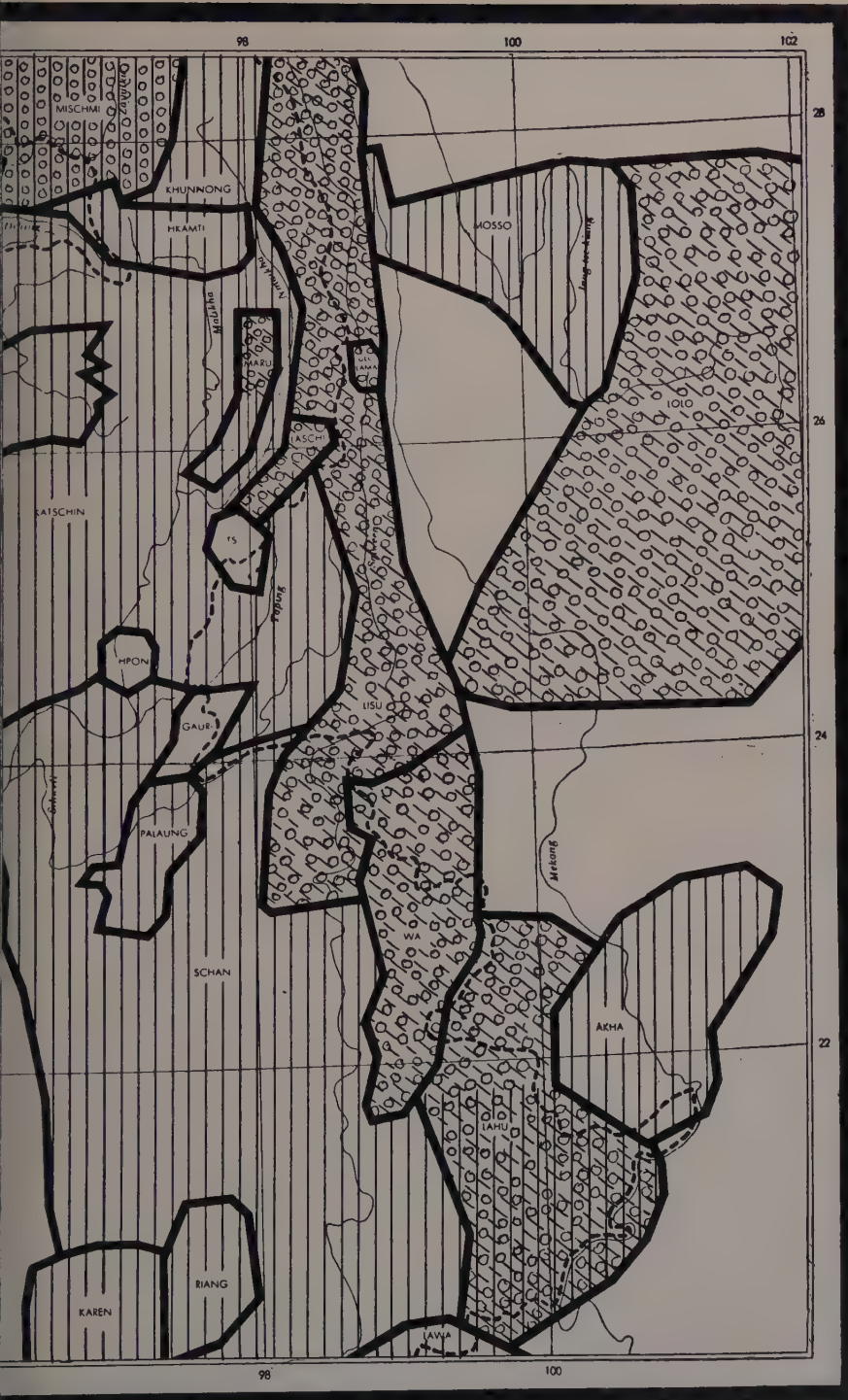
--	--	--	--	--	--	--	--

Reis

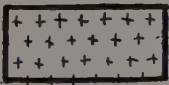
Hirse

Mais

Kartogramm Nr. 1.



en



Hiobstränen



Taro

Maßstab ca. 1:5 300 000

zu Speisezwecken:	perrhi	= rot, in heißen Lagen
	tsorenungo	= rot
	ngoba	= rot, nur bei mittleren Temperaturen
	zivichango	= weiß
	thekwerr	= weiß mit schwarzer Hülse, nur in kühlen Lagen
zur Bierbereitung:	ngosseno	= rot
	soppa	= weiß, in heißen Lagen
	makrirr	= rot, großes Korn
	yeponga	= rot, kleines Korn, sehr empfindlich gegen Wind
nur wenig angebaut:	nyaseno	= weiß
	nyami	= rot } werden geröstet gegessen.

Der Reis hat die weitaus größte Verbreitung von allen angebauten Pflanzen. Als Stapelfrucht bauen ihn die Nordassam- und Bodo-Völker, die westlichen und südlichen *Naga*, die *Mikir*, die *Lushei-Kuki*-Clans, die Völker von Chittagong und Arakan (mit Ausnahme der *Koo*), die *Kachin*, *Maru*, südlichen *Lahu*, *Akha*, sowie die zu den Sprachfamilien der Siamo-Chinesen und der Mon-Khmer gerechneten Völker (mit Ausnahme der *Wa*).

Aber auch dort, wo Reis nicht Stapelfrucht ist, wird er mehr oder weniger stark kultiviert, mit einer einzigen feststellbaren Ausnahme, nämlich den *Konyak-Naga*, obwohl sich deren Land ausgezeichnet für Reisbau eignete.

Von den verschiedenen Hirse-Arten besitzt das Kaffernkorn oder die Mohrenhirse (der indische Jowar, Durra, *Andropogon Sorghum* L.) seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts größte Verbreitung, nachdem sie erst nach der großen Hungersnot von 1856/57 aus Vorderindien nach Oberburma eingeführt worden sein soll. Daneben werden in Oberburma noch *Pennisetum spicatum* und andere *Panicum*-Arten gebaut¹⁾, bei den *Naga* *Setaria italica* (Kolbenhirse), bei den *Khasi* *Paspalum sanguinale* und *Eleusine coracana*.

Hirse ist Stapelfrucht bei den *Chin*, bei den *Angami-Naga* kommt sie dem Reis an Bedeutung gleich.

Hiobstränen (*Coix lacryma* L.) stehen bei den *Chang* und wohl noch anderen östlichen *Naga*-Stämmen an erster Stelle. Bei den *Sema* werden sie nur von den Bewohnern der östlichen Dörfer gebaut, da die Böden für Reisbau zu schlecht sind²⁾.

Mais (*Zea mays* L.) trat nach Annahme von Sir George Watt (*The Commercial Products of India*, S. 1133) erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Indien auf. (Die *Sema-Naga* nennen ihn: „kolakiti“ = „akiti (Hiobstränen) der Fremden“³⁾).

Mais ist nur bei den *Koo* in Arakan Stapelfrucht (ebenso bei den *Ulu-Lama*, einem tibetanischen Volk am oberen Salween), wird aber etwa gleichviel angebaut wie Reis bei: *Mishmi* und *Lushei*, und wie Buchweizen (*Fagopyrum esculentum*) bei: nördlichen *Maru*, *Lashi*, *Wa*, *Lolo*, *Lisu* und nördlichen *Lahu*.

Taro (*Colocasia antiquorum*) ist bei den *Konyak-Naga* Stapelfrucht⁴⁾, doch wird er auch von anderen *Naga*-Stämmen angebaut und in besonders ausgedehntem Maße von den *Thado-Kuki*⁵⁾ und *Khasi*⁶⁾.

In Kartogramm Nr. 1 ist die Stapelfrucht der einzelnen Völker dargestellt. Deutlich heben sich zwei große Gebiete ab, in deren westlichem im großen ganzen Reis Stapelfrucht ist, während im östlichen Buchweizen und Mais zusammen an erster Stelle stehen. Die Reis-Zone dehnt sich

¹⁾ 162a, 64/5.
102, XXIX; 104, 296.

²⁾ 77, 62.

³⁾ 77, 60.
⁵⁾ Hutton in: 142, 87 Anm.

⁴⁾ 86, 28; Hutton in:

⁶⁾ 63, 45.

von Assam bis etwas jenseits des Irrawaddy aus, wo sie durch die Buchweizen-Mais-Zone der *Lolo*-Völker abgelöst wird.

b) Reis als Kulturgut der Bergstämme.

Da Reis in den inneren, von den Ebenen weiter entfernten Bergketten fehlt, beziehungsweise eine zweitrangige Stellung einnimmt, ist zu vermuten, daß er ursprünglich nicht dem Kulturgut der Bergvölker angehört. In der Tat ist noch an verschiedenen Orten zu erkennen, daß Reis erst verhältnismäßig spät als Kulturgut übernommen worden sein muß. Besonders Hutton hat sich mit dieser Frage befaßt und festgestellt, daß Reis bei den *Thado-Kuki* Taro als Stapelfrucht erst in jüngster Zeit ersetzt hat¹⁾, daß er bei den *Yachumi-Naga* ganz neu von Osten her eingeführt wurde²⁾, und daß er zu den *Angami-Naga* jedenfalls als Wasserreis zugleich mit dem Bewässerungsterrassen-System kam³⁾. In diesem Zusammenhang sei auch die Mitteilung von Shakespear⁴⁾ erwähnt, daß der *Fanai*-Clan der *Lushei* keinen Reis, sondern Mais als Totenopfer spendet, da im Lande der *Zahao* (östlich von Tyao), von denen sich der *Fanai*-Clan herleitet, Reis überhaupt nicht, hingegen Mais als Hauptfrucht gebaut wird. Die *Lisu* schließlich kamen nach ihrer Tradition aus einer nördlichen Gegend, wo kein Reis bekannt war⁵⁾.

Zwar sind der Verbreitung von Reis natürliche Grenzen gesetzt. So gedeiht er nur etwa bis 2000 m in den *Kachin*-, bis rund 2500 m in den östlichen *Naga*-Bergen, und in den Trockengebieten von Oberburma muß er durch die bedürfnislosere Hirse ersetzt werden. Bei den oben genannten Fällen sind jedoch nicht ungünstige Naturfaktoren für das Fehlen von Reis ausschlaggebend, sondern offenbar war Reis den betreffenden Völkern als Kulturgut unbekannt.

c) Andere Nahrungspflanzen.

An Knollenfrüchten werden außer Taro noch Yams und Süßkartoffeln gebaut; Kartoffeln fanden in bedeutenderem Ausmaße nur bei den *Khasi* Aufnahme. An Hülsenfrüchten pflanzen die Bergvölker verschiedene Arten von Bohnen, Erbsen und Linsen (z. B. „stinking dal“), an Gemüse: Gurken, Kürbisse, Melonen, Eierpflanzen (aubergine = *Solanum esculentum*), Tomaten, Zwiebeln, Knoblauch und Spinat. Sie werden als Zukost genossen, in Jahren von Reismissernten bilden Bohnen und Erbsen, gleich den Hirsearten, in Oberburma einen wichtigen Bestandteil der Volksernährung⁶⁾. Erwähnenswert ist hier die „aunglau“-Bohne der *Chin*⁷⁾, da sie durch ein spezielles Wässerverfahren entgiftet werden muß.

Öl wird gewonnen aus Senf, schwarzer Ölsaart (*Sesamum indicum*) und weißer Ölsaart (*Perilla occimoides*). Im Haushalt der burmanischen Völker ist das Sesamöl von großer Bedeutung⁸⁾. Die *Garos* sollen eine ziemlich große Ölproduktion aus Senf haben⁹⁾.

Die wichtigsten Gewürze sind Spanischer Pfeffer (*chillies* = *Capsicum annum* L.), Ingwer (*Zingiber officinale* Rosc.) und Gelbwurz (*turmeric* = *Curcuma longa* L.). Sie werden mit gewissen Dschungelkräutern zusammen zu Curry verwendet und haben nur beschränkten Anbau.

Zuckerrohr (*Saccharum officinarum* L.) soll nach Ferrars erst seit wenigen Jahrzehnten in Burma angepflanzt werden. In Oberburma wird es überall in kleinen Mengen für den Hausgebrauch gebaut¹⁰⁾, größere Pflanzungen gibt es bei *Kachin*, *Berg-Shan* und *Palarung*¹¹⁾.

¹⁾ 142, 87 Anm.

²⁾ 86, 63.

³⁾ 86, 29.

⁴⁾ 141, 139.

⁵⁾ 128,

⁶⁾ 162a, 69.

⁷⁾ 125a, 231; 134, I/I, 473.

⁸⁾ 162a, 67.

⁹⁾ 39, 19.

¹⁰⁾ 162a, 67.

¹¹⁾ 28, 75.

In der Nähe vieler Dörfer der Bergvölker werden Fruchtbäume kultiviert. Wo die Dörfer wegen des Wanderanbaus alle paar Jahre verlegt werden, fehlt Baumbau naturgemäß. In den *Kachin*-Bergen finden sich im Wald häufig verwilderte Obst- und andere Nutzbäume als Zeugen alter, verlassener Siedlungen.

Bei den nicht zu hoch gelegenen *Kachin*-Dörfern ist es hauptsächlich die Banane (*Musa sapientum* L.), die wegen ihrer nahrhaften Frucht und den zu vielen Zwecken verwendeten Blättern angepflanzt wird. Außerdem kommen vor: Orangen (*Citrus aurantium* L.), Zitronen (*Citrus medica* L.), Granaten (*Punica granatum* L.), Guajaven (*Psidium guajava* L.), Pfirsiche (*Prunus persica*) und Pflaumen; im Osten Burmas dazu noch: Äpfel, Birnen und Walnüsse¹). Bei den *Kachin* sind Versuche mit europäischen Fruchtbäumen mißglückt, da die schweren Regen dem Gedeihen der Bäume schaden sollen.

Nur in den südlichen *Khasi*-Bergen wird ein Obstbaum im großen kultiviert und zwar die Orange; sie gedeiht dort bis zu 1000 m Höhe. Die *Garo* begannen in einigen Dörfern mit ausgezeichnetem Erfolg Orangen zu pflanzen, doch wird die Orangen-Kultur noch zu kurze Zeit betrieben, um die *Garo*-Berge als geeignet für ausgedehnte Pflanzungen zu betrachten²).

Während die *Lhota-Naga* Orangen-Kerne pflanzen und die aufwachsenden Bäume dann ohne jede Pflege lassen, haben die *Khasi* eine sorgfältig durchgebildete Methode des Orangenbaus entwickelt. Im Frühling wird der Boden der mit Steinwällen umgebenen Pflanzschule gut gehackt und, soweit möglich, pulverisiert, worauf man den in der Sonne getrockneten Samen aussät und mit einer dünnen Erdschicht bedeckt. Es wird regelmäßig bewässert und der Boden mit einer Blatterschicht bedeckt, um die Feuchtigkeit zurückzuhalten. Bei 8—10 cm Höhe erfolgt Verpflanzung in eine größere Baumschule, deren Boden ebenfalls gut vorbereitet wurde nach Entfernung aller Sträucher usw. Mit 1,80—2,70 m Höhe wird wieder überpflanzt und zwar in den eigentlichen Orangen-Garten, wo große Bäume als Schattenspender stehen blieben. Man schlägt deren Zweige mit dem Aufwachsen der jungen Pflanzen ab, um Sonne durchzulassen, und mit der Zeit werden sie ganz gefällt. Einmal im Frühjahr und einmal im Herbst muß der Garten von Unkraut gereinigt werden, ein Düngen oder Aufgraben um die Wurzeln herum findet nicht statt. Vom fünften bis achten Jahre ab, in sehr gutem Boden schon vom vierten Jahre ab, tragen die Bäume Früchte. Ein ausgewachsener Baum liefert 1000 und mehr Orangen.

Auch der Zimtbaum (*Cinnamomum tamala*) wird von den *Khasi* kultiviert, die die junge Pflanze aus dem Dschungel in Gärten überpflanzen, welche man periodisch vom Unkraut reinigt.

Der Brotfruchtbaum (Jack-tree = *Artocarpus integrifolia* oder *Artocarpus incisa*) dient als wertvolle Ergänzung der Nahrung, sein Holz findet zu Bauzwecken Verwendung. Bei einer Dorfgründung der *Garo* und östlichen *Naga* werden stets ein paar Brotfruchtbäume gepflanzt³).

2. Genußmittel.

Tabak findet sich sozusagen überall, wenn er auch manchenorts, so bei den *Manipur-Naga*, *Kuki*, *Kachin* und *Palauing* nur in geringem Maßstabe gepflanzt wird. Die *Kachari* kennen zwei Arten: den gewöhnlichen Landestabak und höher bezahlten burmanischen⁴). Anbau von Tabak wurde nach Sir George Watt (*The Commercial Products of India*, S. 796) erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein aufgenommen,

¹) 23, XXVI; 89, 84; 134, I/II, 356; 158, 586; 162a, 73/4.

²) 124, 45.

³) 115, 323; 124, 38.

⁴) 40, 12.

doch muß er nach Hartwich (Genußmittel) schon anfangs des 17. Jahrhunderts in Pegu und Arakan bekannt gewesen sein.

Tabakpflanzungen finden sich hauptsächlich auf tiefegelegenen, warmen Rodungen und an Flußufern, so bei den *Dafla* auf den alluvialen Ebenen des Persen-Tales, bei den *Abor* im Sipu-Tal und in Arakan am Kulah-dan¹⁾.

Wo in Arakan eine Pflanzung angelegt wird, schneidet und verbrennt man das lange Elefantengras, um dann den Tabak breitwürfig auszusäen, sobald das Wasser nach der Regenzeit zurückgeht. Die jungen Gewächse werden nicht überpflanzt, aber gut gejätet, und wenn sie etwa 60 cm hoch sind, schneidet man die unteren Blätter ab, damit die guten oberen besser wachsen. Bei der Ernte werden die Blätter abgepflückt und zum Trocknen aufgehängt, jedoch nie der Sonne ausgesetzt, damit sie rollbar bleiben. Die Qualität ist dementsprechend bedeutend besser, als in anderen Teilen des Landes²⁾. Denn *Abor*³⁾, *Mishmi*⁴⁾, *Ao-Naga*⁵⁾, *Chin*⁶⁾ und *Kachin*⁷⁾ trocknen im Gegensatz dazu die zerschnittenen Blätter in der Sonne, doch lassen sie die *Kachin* immerhin während der Nacht im Tau liegen. Zum Schluß wird der Tabak zu Bällen gerollt, was die *Ao* mit den Füßen besorgen.

In Assam wird kein Mohn angebaut, wenn man von den Nordassam-Stämmen absieht, wo die Mohnkultur jedoch erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingeführt wurde. Aber in Burma, hauptsächlich zwischen Irrawaddy und Salween, nehmen die Mohnpflanzungen sehr große Ausmaße an. Während noch *Kachin*, *Palawng* und *Lisu* nur für den Eigenbedarf Mohn bauen, bis zu höchstens 1 acre (= 0,4 ha) pro Dorf, kann er bei *Wa*, *Lahu* und *Akha* direkt als Stapelpflanze gelten, für die viel mehr Boden verwendet wird, als für die wichtigste Getreideart. Von ihnen wird Opium bis weit nach Assam hinein verhandelt, wo sein Genuß ziemlich verbreitet zu sein scheint; nur von den *Garo* steht fest, daß sie kein Opium genießen⁸⁾. Zu den *Kachin* wurde der Mohnbau erst vor wenigen Generationen durch Chinesen gebracht. Nachdem man ihn anfänglich nur in Hausgärten pflanzte, werden jetzt sogar Reisfelder dafür aufgegeben, da Opium Bargeld einbringt⁹⁾.

An Arten werden angebaut: *Papaver somniferum* mit roter oder violetter Blüte und besonders *Papaver officinale* mit weißer Blüte, von dem in den *Shan*-Staaten ganze Hänge meilenweit bedeckt sind¹⁰⁾.

Mohn verträgt zwar höhere Berglagen, wird aber vorzugsweise in geschützten Mulden gepflanzt, da er sehr empfindlich ist gegen Wind. Auch Hagel, unzeitige Regen und Insekten schaden ihm so leicht, daß sein Anbau sehr riskant ist¹¹⁾. Die *Kachin* kultivieren ihn nach chinesischer Methode und bearbeiten den Boden sorgfältig¹²⁾; er verlangt viel Wartung, besonders ständiges Jäten. Wenn die Kapseln reif sind, ritzt man sie am frühen Morgen mit einem besonderen Messer, das zwei oder drei Klingen hat (aus chinesischen Münzen hergestellt) und kratzt den Saft am nächsten Tage ab, um ihn auf einen Lumpen zu schmieren, den man bei Gebrauch auskocht.

Die Hauptbestandteile des in Hinterindien und Indonesien so beliebten Betelbissens sind die Nuß der Areka-Palme und das aromatische Blatt des Piper Betle. Die Areka-Palme (*Areca catechu* L.) wird von den *Khasi* und den in den Fußhügeln der *Khasi*-Berge wohnenden *Wär* gepflanzt¹³⁾, kleine Bestände trifft man auch in Oberburma (am oberen Chindwin und oberen Irrawaddy), sonst müssen Areka-Nüsse aus tiefer gelegenen

¹⁾ 25, 182; 37, 41; 127, 611; 128, 265; 130, 243; 152a, 248.
²⁾ 130, 243.
³⁾ 37, 42.
⁴⁾ 6, 345.
⁵⁾ 103, 152.
⁶⁾ 25, 182.
⁷⁾ 53, 624; 56, 155.
⁸⁾ 124, 4.
⁹⁾ 65, 74.
¹⁰⁾ 134, I/II, 358/9.
¹¹⁾ 36, 39; 134, I/II, 359.
¹²⁾ 65, 74; 71, 90.
¹³⁾ 63, 34, 46.

Gebieten eingeführt werden. Die Betelpfeffer-Ranke wird hingegen vereinzelt in den unteren Regionen der Berge angebaut. So geschieht es durch die *Ao*-, *Lhota-Naga*, *Mikir*, *Karen*, *Khasi* und besonders viel durch die *Palaung*. Bei den *Aka*, *Chin*, Arakan-Stämmen und *Lisu* wird Betelgenuß festgestellt, ohne daß es gewiß wäre, ob sie auch selbst Betel pflanzen. Jedenfalls halten sie es wie die *Kachin*¹⁾, die zwar selbst keinen Betel anbauen, sich ihn aber auf dem Wege des Handels beschaffen oder durch Blätter von Waldgewächsen ersetzen.

Stecklinge von Betel-Pfeffer werden in tiefliegendem Dschungel mit günstigem Boden am Fuße von Bäumen gepflanzt, um die sie sich ranken sollen. Die *Ao-Naga*²⁾ düngen mit zerkleinertem faulendem Holz, die *Khasi*³⁾ mit faulem Laub; letztere bewässern auch mittels Bambusleitungen. Das ganze Jahr hindurch kann geerntet werden.

In den Bergen von Assam wächst der Teebaum ursprünglich wild, und zwar eine Varietät mit bitteren Blättern, die nicht dem chinesischen gleicht⁴⁾. In ganz seltenen Fällen trinken die *Sema-Naga* den Absud seiner Blätter⁵⁾, die in Assam wohnenden *Kachin* konservieren ihn, um ihn als Tauschobjekt im Handel zu verwerten⁶⁾, nur von *Shan* wird regelmäßig viermal im Jahr wilder Tee geerntet⁷⁾. Sonst hört man nichts von der Verwendung wilden Tees, der für den Genuß zu bitter ist, auch seine Kultivierung ist auf ganz wenige Fälle beschränkt. Die *Kachin* bauen etwas Tee⁸⁾, und die *Maru* im Mali Hka-Tal besitzen ein paar kleine Tee-gärtchen⁹⁾; sie verstehen es, Pökeltee herzustellen wie auch die *Kadu*, deren Anbau ziemlich beträchtlich ist¹⁰⁾.

Sozusagen ausschließlich treiben hingegen die *Palaung* Teebau, der bei ihnen, obwohl erst vor einigen Generationen eingeführt, geradezu Haupterwerbszweig wurde¹¹⁾ und den übrigen Feldbau, sowie das Handwerk lahmgelegt hat¹²⁾. Wo Tee gebaut wird, sind die Dörfer wohlhabend, wo nicht, arm und rückständig, denn der Reisbau bringt nichts ein¹³⁾. So ist das östliche Gebiet des *Palè*-Clans arm, da er nur wenige Tee-Kulturen besitzt¹⁴⁾. Auf den bis 2000 m hohen Bergen der Staaten Loi Long und Tawng Peng wird fast nur Tee gebaut. Der dunkle, tonige Lehmboden eignet sich dafür vorzüglich; man wählt meist stark bewaldetes Land, oft an sehr steilen Hängen, ohne aber den Versuch einer Terrassierung zu unternehmen¹⁵⁾. Viel Teebau findet sich auch in Maingkwün, Manlon und Yabon, weniger in Manmawk, Manton und Manpun, erst begonnen wurde er in Humai¹⁶⁾.

Im Februar säen die *Palaung* die im November gesammelten Samen einzeln in etwa 5 m auseinanderliegende Löcher von 20—25 cm Tiefe. Der Dschungel wird erst daran anschließend niedergehauen und im April verbrannt, was dem Samen jedoch nicht schadet, sondern im Gegenteil das Keimen erleichtern soll. Größere Bäume läßt man stehen, damit sie den jungen Teepflanzen Schatten spenden; erst wenn diese 30—60 cm hoch sind, werden die Bäume durch ringförmige Einschnitte zum Absterben gebracht, später gefällt und weggeschafft. Die stürzenden Bäume tun wenig Schaden (vgl. S. 30).

Häufig wird Tee von den *Palaung* auch in Baumschulen gezogen, wo man immer 4—5 Samen in Löcher mit etwa 45 cm Abstand wirft, und von hier pflanzt man ihn dann nach ca. 2—4 Jahren auf Gärten über, die durch Brandrodung vorbereitet wurden. Die Wartung hängt ganz von der Höhenlage ab, denn während man in oberen Regionen den Boden

1) 53, 624; 56, 155.

2) 103, 125.

3) 63, 46.

4) 167, 168.

5) 77, 97.

6) 94, 202/3.

7) 28, 307.

8) 71, 89.

9) 159, 264.

10) 134, I/I, 571.

11) 134, I/I, 491.

12) 38, 26.

13) 90, 12.

14) 90, 38.

15) Hillier in: 134, I/II, 356/57.

16) 23, XXVI.

gut mit der Hacke bearbeitet und ihn soweit möglich von Unkraut freihält, ist die Hitze weiter unten so groß, daß der Boden birst, aus welchem Grunde man nur die ganz großen Büsche entfernt, Gras und Farne aber zum Schutze des Bodens stehen läßt. Düngung wird nicht angewendet, und nie werden Tee-Bäume beschnitten, da die *Palauung* meinen, sie könnten sonst absterben. Erst wenn ein Baum 4—7 Jahre alt ist, kann von ihm geerntet werden, aber er bringt dann Ertrag wohl auf 10—12 Jahre hinaus. Mit den ersten Regen zu Anfang April beginnt das Pflücken, dem im Mai, Ende Juni und Mitte September je eine weitere Pflückzeit folgt. Während der Trockenzeit von Oktober bis April muß eine Pause eintreten, die man benutzt, um Holz für das Tee-Dämpfen zu schlagen¹⁾.

Tee kommt in zwei Formen zur Verwendung: als getrockneter Tee, meist aber als nasser Tee (= Pökeltee), zu dessen Zubereitung verschiedene Methoden dienen. Pökeltee wird mit Salz, Knoblauch und Öl gemischt als Beigericht zu Reis konsumiert.

3. Andere wichtige Kulturpflanzen.

Baumwolle gedeiht in tieferen Lagen gut (im Bhamo-Distrikt bis zu 800 m²) und hat sehr weite Verbreitung gefunden. Ihr Anbau kommt immer mehr auf und hat z. B. in Nordarakan in den letzten Jahren starke Ausdehnung erfahren³⁾. Bei *Garö*, *Lhota-Naga*, *Mikir*, *Kuki* und *Lawa* kommt er zum mindesten dem Reisanbau gleich. Nur wenig bauen hingegen die *Angami-Naga*, *Karen* und *Wa*. Kein Baumwollbau findet sich bei *Lynnngam*, östlichen *Angami*-, *Konyak*-, *Tangkhu-Naga* und einigen *Chang-Naga*-Dörfern; auch im Südosten des *Garö*-Landes (in Atong, Ganching und Dual) wird keine Baumwolle gepflanzt, da sie dort als unglückbringend gilt⁴⁾.

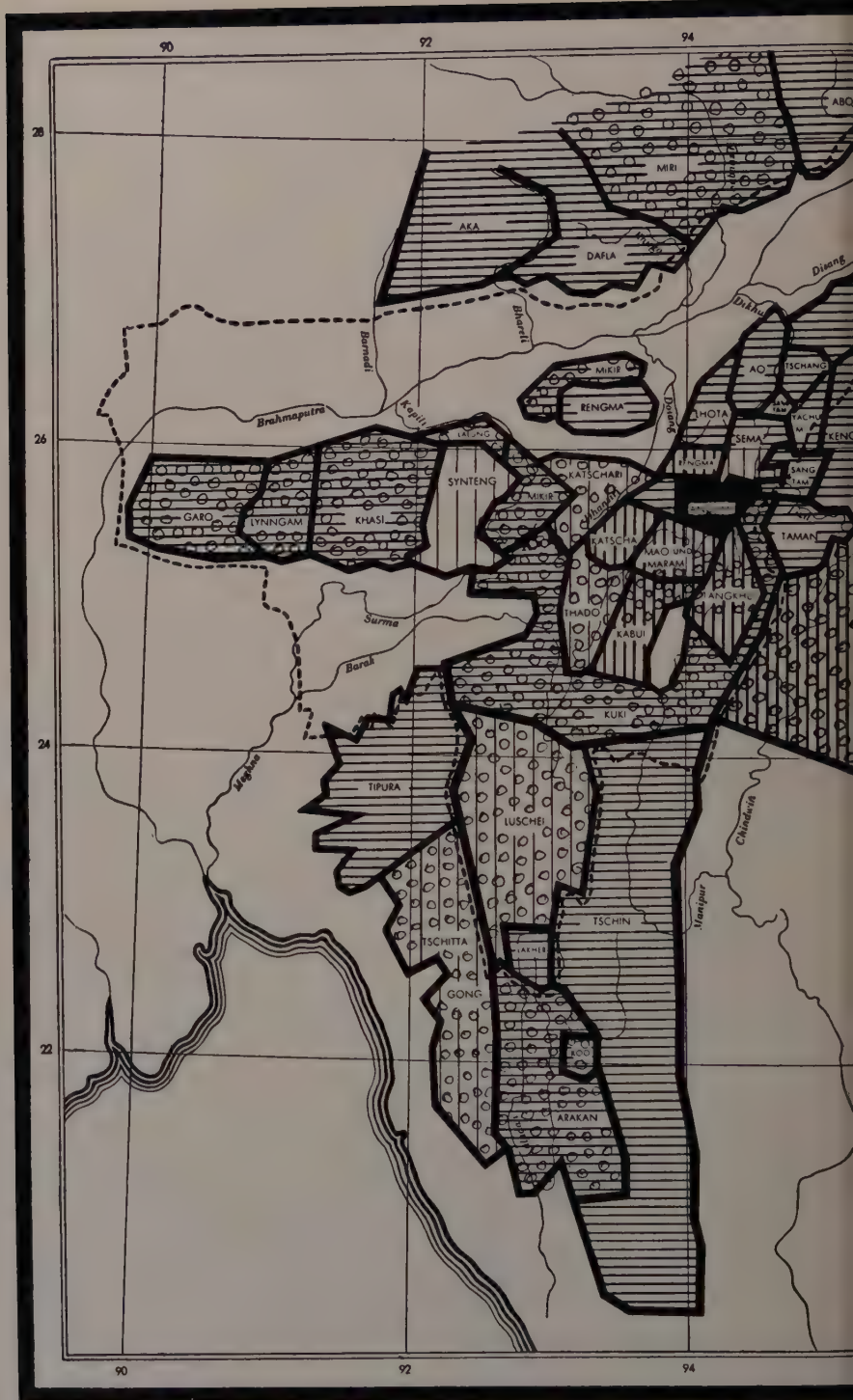
Es werden mehrere Varietäten mit weißen und braunen Samenhaaren gebaut. Die Baumwoll-Staude der *Lushei* hat sehr große Samenkapseln mit zahlreichen feinen, kurzen Fasern⁵⁾, und gleicher Art scheint sie auch bei *Garö*⁶⁾, *Ao-Naga*⁷⁾, *Kuki*⁸⁾, *Chin*⁹⁾, *Khasi*¹⁰⁾ und in Oberburma¹¹⁾ zu sein.

Baumwolle wird gern auf sandigem oder steinigem Boden an sonnigen, unteren Hängen gesät, auf denen lichter Dschungel gerodet wurde¹²⁾. Bei *Ao*- und *Lhota-Naga* ist der Anbau nur einjährig, erfolgt also nie ein zweites Jahr auf gleichem Acker.

Hanf wird von *Garö*, *Khasi*, *Palauung* und im Gebiet der *Lolo*-Völker angebaut. In mancher Hinsicht ersetzt er Baumwolle als Rohstoff zum Weben, und dies führt zu der Frage, was für Rohmaterial überhaupt primär verwoben worden ist.

Es zeigt sich nun, daß bei verschiedenen Völkern Bast und Fasern einer großen Anzahl wildwachsender Pflanzen zu Decken, Netzen, Stricken usw. verarbeitet werden. So stellen die *Dafla*¹³⁾, östlichen *Garö*¹⁴⁾ und *Lynnngam*¹⁵⁾ Rindenstoffe von mindestens vier verschiedenen Baumarten her, und die *Midhi* (*Chulikata-Mishmi*)¹⁶⁾, *Angami*¹⁷⁾, *Yachumi*-, *Chang*-, *Konyak-Naga*¹⁸⁾ und *Palauung*¹⁹⁾ verwenden eine ganze Anzahl wilder Faserpflanzen; auch sind bei *Ao*-, *Lhota*-, *Sema*-, *Angami*-, *Phom*- und *Konyak-Naga* noch verschiedene Stadien des Überganges vom Gebrauch wilder Fasern zu dem von Baumwolle festzustellen²⁰⁾. Es gibt aber auch *Naga*-

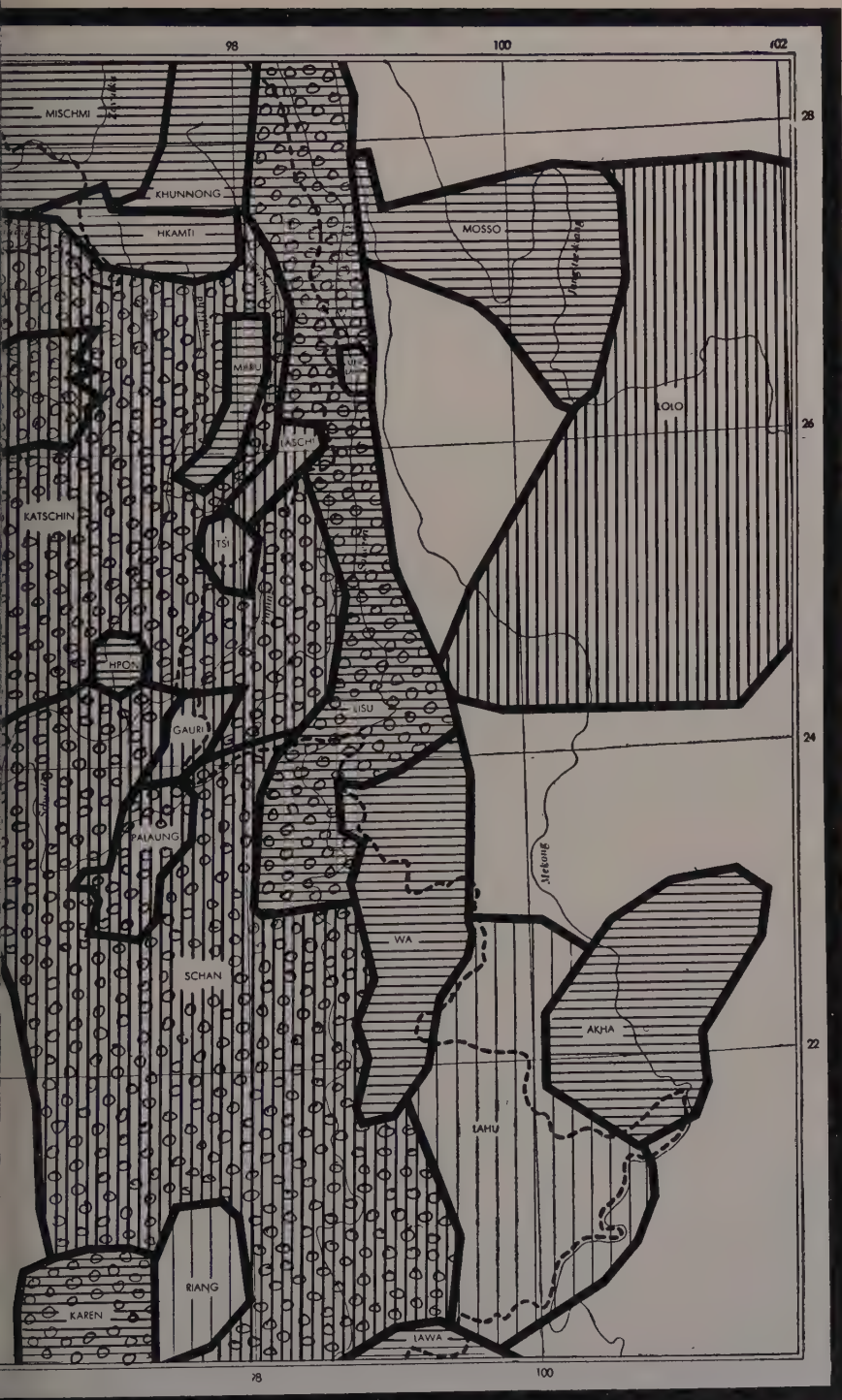
¹⁾ 23, XXVI; 107, 227/30; Hillier in: 134, I/II, 357. ²⁾ 36, 39. ³⁾ 130, 243. ⁴⁾ 124, 45. ⁵⁾ 24, 63. ⁶⁾ 124, 46. ⁷⁾ 103, 124. ⁸⁾ 21, 96; 150, 633. ⁹⁾ 25, 213. ¹⁰⁾ 43, 823; 63, 60. ¹¹⁾ 162a, 68. ¹²⁾ 102, 57; 103, 124. ¹³⁾ 11, 18. ¹⁴⁾ 124, 57; 157. ¹⁵⁾ 63, 194. ¹⁶⁾ 33, 20. ¹⁷⁾ 21, 36; 76, 62. ¹⁸⁾ 76, 386; 77, 49. ¹⁹⁾ 23, XXVII. ²⁰⁾ Für nähere botanische Bezeichnung siehe besonders 85.



Nur Bewässerungs-Terrassen

Terrassen und Dschum

Dschum, Terrassen vereinzelt.



Maßstab ca. 1:5 300 000

Stämme (ohne Kontakt mit Assam im Westen und Burma im Osten), die überhaupt nicht weben: Nur in sehr wenigen *Sema*-Dörfern wird gewoben und zwar gerade in den westlichsten, die mit den fortgeschrittenen *Lhota* Berührung haben. In drei Dörfern der südlichen *Sangtam* ist Weben so unbedingt „Tabu“, daß von weiter nördlich zu ihnen geflüchteten *Kalyo-Kengyu* das Weben verboten wurde, trotz des offensichtlichen Vorteils, eine lokale Stoffmanufaktur zu erhalten. Und in den *Chang*-Dörfern, wo nur Nessel-Fasern verwendet werden, besteht eine Tradition, daß vor einigen Generationen nicht einmal Faserweben bekannt war, sondern Bananenblätter als Schurz dienten¹⁾.

Es ist also anzunehmen, daß bei den *Naga*-Stämmen Weben noch eine verhältnismäßig junge Kunst und Baumwolle ein spät übernommenes Kulturgut ist. Im Gegensatz zu ihnen besitzen die *Kachin* offenbar schon lange eine hochentwickelte Weberei²⁾.

Indigo (*Strobilanthes flaccidifolius*) wird, mit Ausnahme der Nord-assam-Stämme, überall in kleinen Quantitäten gebaut. Meist werden feuchtheiße, schattige Orte in dichtem Dschungel vorgezogen, doch wird er auch an sonnigen Plätzen kultiviert, da die Blätter beider Herkunftsorte zu verschiedenen Stadien des Färbens gebraucht werden³⁾. Man pflanzt Stecklinge im Mai oder Juni, die aber erst im August des folgenden Jahres ausgewachsen sind⁴⁾. Die *Mikir* kennen zwei Arten von Indigo, von denen eine mit längerem Blatt an Pfosten hochgezogen wird⁵⁾. Da Indigo nur geringen Ertrag abwirft, ernten die *Lushei* in einem Jahr selten mehr Blätter, als für zwei Eintauchungen langt; um farbbeständig zu werden, benötigt das Tuchfärben daher oft 2—3 Jahre⁶⁾. Andere Farben als blau werden aus einer ganzen Anzahl wildwachsender Pflanzen gewonnen.

Bambus wird als Nutzholz gepflanzt. Allerdings ist dies nur von den *Ahor*, einigen westlichen *Naga*-Stämmen⁷⁾ und den *Kachin*⁸⁾ erwähnt, welch letztere sogar verschiedene Arten Bambus für verschiedene Zwecke ziehen. Andere Stämme werden sich mit dem wilden Gewächs begnügen, denn in Gebrauch steht er überall.

1. Kapitel.

Die Anbausysteme.

Die in den Bergen von Assam und Nordburma angewendeten Anbau-Systeme zerfallen in zwei Hauptgruppen (vgl. Kartogramm Nr. 2):

1. in Anbau mit periodisch verlegten Feldern und
2. in Anbau mit ständiger Beibehaltung desselben Feldes.

Unter der ersten Gruppe versteht man die als Brandrodung bezeichnete Anbauweise, innerhalb welcher nach Dauer und Umfang der Bodenbenutzung verschiedene Formen zu unterscheiden sind. Gemeinsam ist diesen Landbau-Systemen der periodische Wechsel des benutzten Areals, verschieden hingegen ist die Dauer der Benutzung der Felder. Von dieser ist die Größe des Landes — des Lebensraumes — abhängig, den eine bestimmte Zahl von Menschen zur Beschaffung ihres Unterhaltes benötigt.

Zu der zweiten Gruppe, den Anbau-Systemen mit dauernd benutztem Ackerland, gehören in erster Linie die verschiedenen Formen des Terrassenbaues, die im Hackbau ausgeübt werden. Als besondere Form tritt Pflugkultur an einigen Stellen auf, so in den Himalaya-Ausläufern, den Randbergen der Ebenen von Assam und Manipur und besonders manchen Gebieten mit starkem Völkergemisch in Burma.

¹⁾ 77, 49; 85; Hutton in: 103, 124.

²⁾ 162b.

³⁾ 103, 92; 143, 39.

⁴⁾ 102, 58.

⁵⁾ 145, 10.

⁶⁾ 141, 31.

⁷⁾ 76, 78.

⁸⁾ 162b.

1. Brandrodung.

1. Grundzüge.

Das Brandrodungs-System, in Assam „Dschhum“, bei den *Burmanen* „Taungya“, bei den *Shan* „Hai“ (= Berggarten) und bei den *Kachin* „Yi“ genannt, wird bei sämtlichen Bergstämmen Assams und Nordburmas betrieben, es ist aber nicht nur in Hinterindien verbreitet, sondern in fast allen Teilen der Erde. Sein Arbeitsverlauf ist folgender:

Nach Aufhören der Sommerregen und mit Anbruch der kühlen Jahreszeit werden Bäume oder Bambus und Sträucher auf dem als Feld vorgesehenen Berghang gefällt. Über den regenlosen Winter hat das Holz genügend Zeit zum Austrocknen, so daß es im Frühjahr, kurz vor Einsetzen der ersten Niederschläge, verbrannt werden kann. Man benutzt die Asche als Dünger, indem man sie leicht in den Boden gräbt, worauf



Abb. 1. Brandrodungsfelder der *Kachin* in verschiedenen Stadien, vom Lapongkaw im Myitkyina-Distrikt aus. (Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)

die Aussaat vorgenommen wird. Ständiges Jäten während der Zeit des Wachstums muß die Frucht vor dem Ersticken durch rasch aufschießende Dschungelpflanzen bewahren, bis dann ab Ende Sommer die einzelnen Fruchtarten in der Reihenfolge, in der sie zur Reife kommen, geerntet werden. Ein und dasselbe Stück Land wird nur in zwei bis höchstens drei aufeinanderfolgenden Jahren angebaut, worauf lange Bracheperioden (vgl. S. 38) dem Urwald erlauben, wieder nachzuwachsen. In jedem Jahre werden Rodungen vorgenommen, so daß man also immer neue und alte Felder gleichzeitig bewirtschaftet.

2. Technik des Anbaues.

1. Das Roden: Meist wird vom Talgrund aufwärts fortschreitend gerodet (wie z. B. bei den *Lhota-Naga*¹⁾). Die *Shan* kennen für ihre Zuckerrohr-Pflanzungen eine sehr ingenieure Methode, indem sie die unteren Bäume nur einschneiden und dann die oberste Reihe nach unten stürzen lassen,

¹⁾ 102, 46.

wobei die fallenden Stämme immer die nächst unteren mitsichreißen und so der ganze Wald in einem Zuge umgelegt wird.

Der Nachwuchs jungen Waldes wird erleichtert, indem man einzelne Bäume stehen läßt, oder indem Bäume besonders gepflanzt werden. So verschonen *Ao*¹⁾, *Lhota*²⁾ und *Kabui-Naga*³⁾ alle großen Bäume, die man nur ausästet, damit das Feld später nicht beschattet wird. Während aber die *Lhota* stets eine grüne Krone belassen, ohne dem weitere Bedeutung beizumessen, kommt dies bei den *Ao* nur reichen Männern zu, ein Armer würde dafür durch Blitzschlag bestraft. Nach Hutton wollen die *Khayan* auf Borneo auf diese Weise den Geistern einen Sitz gewähren, doch läuft der Wert dieser Maßnahme wohl darauf hinaus, daß die Bäume bis zur nächsten Anbau-Periode wieder nachwachsen können. Büsche und junge Bäume werden von diesen Stämmen dicht über dem Boden, Bambus in Nordcachar⁴⁾ ca. 60 cm darüber abgeholzt, Wurzeln hingegen nie ausgemacht, ebenfalls um späteres Nachwachsen zu gewährleisten.



Abb. 2. Brandrodungsfeld der *Ao-Naga* mit Feldhütten.
(Phot. Meiklejohn, in Mills: *Ao Nagas*.)

Die *Chang*-, *Phom*- und *Konyak-Naga* (so in Pongu, Uekha, Anfang und Chaocha) bewahren umgekehrt gerade junge Bäume sorgfältig und pflanzen Erlen (*Alnus nepalensis*) im Feld, die schnell wachsen und deren Asche zur Düngung besonders geeignet sein soll. Die *Chang* und *Konyak* von Anfang stecken zu diesem Zwecke Setzlinge von Erlen, während sie die *Konyak* von Chaocha aus Samen ziehen⁵⁾. Gleichermaßen verfahren die *Kachin* und *Maru* in übevölkerten Gegenden, um die Brachedauer abzukürzen⁶⁾ und die *Gauri-Kachin* in den Bergen von Sinlum Kaba östlich von Bhamo⁷⁾.

Weniger sorgfältig wird in Arakan verfahren, wo man alles abholzt, doch die Strünke großer Bäume immerhin erhalten bleiben⁸⁾. Die *Sema-Naga* hingegen vernichten selbst die übrigbleibenden Baumstümpfe⁹⁾, und die *Angami-Naga* stehen ihnen (soweit sie Rodungsbau betreiben) in diesem radikalen Vorgehen kaum nach¹⁰⁾.

¹⁾ 103, 107; 143, 40.

²⁾ 102, 46.

³⁾ 75, 52.

⁴⁾ 150, 603.

⁵⁾ 86, 18, 29, 62.

⁶⁾ 125, 523.

⁷⁾ 41, 192.

⁸⁾ 123, 702; 130, 242.

⁹⁾ 77, 60; 103, 107.

¹⁰⁾ 76, 77.

Im Ergebnis gleich, in der Methode durchaus verschieden, ist das Rodungs-System bei *Kachin*¹⁾ und *Berg-Shan*²⁾, nach Dalton³⁾ auch bei gewissen *Naga*. Sie fällen die Bäume nicht, sondern bringen sie zum Absterben, die *Kachin* durch Loslösen des Bastes oder, gleich wie *Shan* und *Naga*, durch Einschneiden von Ringen in die Rinde. Die Bäume trocknen so aus und werden beim Niederbrennen des Feldes durch die Hitze völlig getötet, wobei die *Shan* die Wirkung noch steigern, indem sie die abgeschlagenen Äste um den Stamm schichten.

Als Werkzeug zum Baumfällen wird überall das schwere Haumesser (Dao, Dah) benutzt (vgl. S. 45), erst in neuerer Zeit kamen von auswärts eingeführte Äxte und Beile auf. Die *Chin*⁴⁾ sollen auch von einer leichten Hacke Gebrauch machen, mit der die Arbeit nicht so mühsam ist, wie mit einem schweren Gerät, dafür aber längere Zeit in Anspruch nimmt.

2. Das Niederbrennen: Durch das Niederbrennen der Rodung werden zwei Zwecke verfolgt:

1. mit der Asche zu düngen und
2. den Unrat wegzuräumen⁵⁾.

Das Inbrandsetzen geschieht bei den *Ao*-⁶⁾, *Lhota-Naga*⁷⁾ und in Nordeachar⁸⁾ durch mehrere Leute zugleich vom unteren Ende des Hügels her. Ist die Zeit des Austrocknenlassens der gefälltten Bäume richtig eingehalten, so flammt das Holz wie Zunder auf, und der gewaltige Brand erstickt erst, wenn er den grünen Dschungel erreicht. Wegen der hohen Feuersgefahr wird am Tage des Abbrennens ein besonderer Schutzdienst eingerichtet, wenn das eigene Dorf in der Nähe liegt. Könnte ein fremdes Dorf gefährdet sein, so muß dessen Bewohnern Nachricht gegeben werden, damit sie in der Lage sind, alle Abwehrmaßnahmen zu treffen (so erwähnt für *Ao*-⁹⁾ und *Kabui-Naga*¹⁰⁾). Geschieht das Abbrennen zu früh, also vor den ersten Regenfällen, die die Asche festlegen, so kann das Feld Schaden leiden. Durch nachlässige Wanderer wurden auf diese Weise viele Dörfer aufs schwerste geschädigt; trägt ein *Naga* die Schuld, so wird er streng bestraft¹¹⁾. Feindliche Stämme suchen den Gegner zu treffen, indem sie seine Rodung vorzeitig in Brand stecken (so erwähnt von den *Chin*¹²⁾)).

3. Düngung: Es soll hier noch die Frage aufgeworfen werden, ob außer der Düngung durch die Asche des niedergebrannten Urwaldes bei Neurodungen andere Mittel der Düngung bekannt sind.

Von den *Lhota*-¹³⁾, *Sema-Naga*¹⁴⁾, *Chin*¹⁵⁾ und *Lawa*¹⁶⁾ wird berichtet, daß sie die Böden der im Vorjahre angebauten Felder dadurch anreichern, daß sie Unkraut oder Stoppeln verbrennen, zu welchem Zwecke die *Lhota* das Unkraut mit einer Bambus-Harke sammeln, und die *Lawa* alle alten Pflanzenreste ausgraben.

In offener Gegend, wo keine Bäume zu Düngasche verbrannt werden können, muß das ausgedörrte Gras dem gleichen Zwecke dienen, wie es durch die *Berg-Shan*¹⁷⁾ und *Khasi*¹⁸⁾ zum Teil geschieht.

Animalische Abfallstoffe werden im Waldrodungsbau nicht benutzt. Wo wir dennoch auf dieses Verfahren stoßen, dürfte es auf Einwirkungen benachbarter höherer Kulturen zurückzuführen sein. So düngen die *Khasi* Hirse, Hiobstränen, Mais und Kartoffeln auf Gartenland reichlich, nie aber die Reisfelder¹⁹⁾, und die stark von China her beeinflussten *Lolo* führen den Mist ihrer Pferde zweimal jährlich aufs Feld²⁰⁾.

¹⁾ 162a, 62. ²⁾ W. R. Hillier in: 134, I/II, 354.

⁴⁾ 25, 213. ⁵⁾ 99, 190. ⁶⁾ 103, 110. ⁷⁾ 102, 47.

⁸⁾ 143, 40. ⁹⁾ 75, 52. ¹⁰⁾ 75, 52. ¹¹⁾ 25, 211.

¹²⁾ 77, 62. ¹³⁾ 25, 210. ¹⁴⁾ 28, 50. ¹⁵⁾ 134, I/II, 354.

¹⁶⁾ 63, 40, 42, 45. ¹⁷⁾ 89, 79. ¹⁸⁾ 63, 39, 41.

³⁾ 33, 40.

⁸⁾ 150, 603.

¹³⁾ 102, 47.

¹⁸⁾ 63, 39, 41.

4. Feldreinigen: Wenn eine Rodung frisch niedergebrannt wurde, muß sie zunächst von Unrat, Steinen und halbverkohltem Holz gereinigt werden. Solche Feldreinigung nehmen vor: *Ao*¹⁾, *Lhota*²⁾, *Sema*³⁾, *Angami-Naga*⁴⁾, *Thado-Kuki*⁵⁾, *Chin*⁶⁾, *Kachin* (wenigstens wo Baumwolle gesät werden soll⁷⁾) und die Stämme des Bhamo-Distriktes von Burma (*Gauri-Kachin*, *Hpon* usw.⁸⁾). Besonders sorgfältig gehen dabei die *Sema*⁹⁾ zu Werke, indem sie das Land nach dem Reinigen überrechen, dann den unverbrannten Abfall verbrennen und nochmals alles überrechen (ähnlich halten es die *Berg-Shan*¹⁰⁾, die aber an Stelle von Rechen Eggen benutzen [vgl. S. 51]).

Letztjährige Felder werden von den *Ao* vor dem Niederbrennen der neuen Rodung vom Unkraut gesäubert und angesät, ehe man das frisch niedergebrannte neue Feld reinigt¹¹⁾. Die *Angami* tun noch ein übriges, indem sie bereits vor der Aussaat mindestens zweimal das rasch aufschießende Unkraut jäten¹²⁾.

5. Behacken des Feldes: Die etwa unserem Pflügen entsprechende Tätigkeit besteht darin, den Boden mit der Hacke aufzulockern und gleichzeitig die Asche in die Erde einzumischen. Als Werkzeug dient dazu eine einfache Hacke, in einzelnen Fällen auch nur Dao oder Grabstock (erwähnt für *Abor*¹³⁾ und *Kachin*¹⁴⁾ [vgl. S. 45, 48]). Die Wirkung ist dementsprechend gering und wird, wo Angaben vorhanden sind, mit 2—5 cm Tiefe genannt.

Die Verbreitung dieses Behackens des Feldes ist keineswegs allgemein, und wenn Fisher¹⁵⁾ sagt, daß *Kachari*, *Naga* und *Kuki* Asche mit der Hacke in den Boden arbeiten, so ist doch unsicher, ob z. B. *Angami-Naga* und *Thado-Kuki* mit inbegriffen sind, da von ihnen keine derartige Tätigkeit erwähnt wird. In Nordcachar allerdings, wo auch *Kachari* und *Kuki* wohnen, findet oberflächliche Bodenbehackung statt¹⁶⁾, weiterhin bei den *Abor*¹⁷⁾, *Mishmi*¹⁸⁾, *Ao*¹⁹⁾, südlichen *Lhota*²⁰⁾, *Sema*²¹⁾, *Kabui-Naga*²²⁾, *Naga* auf der Ostseite der Patkoi-Kette in Burma²³⁾, *Lushei*²⁴⁾, *Chin*²⁵⁾, *Mug* in Arakan²⁶⁾, *Kachin*²⁷⁾, *Shan*²⁸⁾, *Lisu*²⁹⁾ und *Lahu*³⁰⁾.

Manche Stämme behacken das Feld nicht, so die *Garo*³¹⁾, *Lynnngam*³²⁾, meisten nördlichen *Lhota-Naga*³³⁾, Bewohner des Bhamo-Distriktes³⁴⁾ und *Karen*³⁵⁾. Die beiden Mon-Khmer-Völker *Khasi*³⁶⁾ und *Palaung*³⁷⁾ kennen zwar keine Vorbereitung durch Hacken, doch streichen sie die Asche sorgfältig über das Feld hin.

6. Schutz vor Abspülung des Bodens: Die Niederschläge des Frühjahrs haben nicht nur Gutes im Gefolge, indem sie die düngende Asche binden und dem ausgetrockneten Boden die für den Pflanzenwuchs so nötige Feuchtigkeit mitteilen, sondern sie bilden infolge ihrer Heftigkeit auch eine große Gefahr, da sie die fruchtbare Krume mitsamt der jungen Frucht die steilen Hänge herabschwemmen können, ja sogar mitunter Erdbeben von beträchtlichem Ausmaße an den von Bäumen entblößten Rodungen verursachen. Die Wucht des rinnenden Wassers ist oft so stark, daß es alle Erde herunterschwemmt, bis der nackte Fels zutage tritt³⁸⁾, worüber sich Mills³⁹⁾ drastisch genug äußert: „Die Denudation ist schrecklich. Nach schwerem Regen konnte ich (in den *Naga*-Bergen) von einer

- | | | | | |
|-----------------|-----------------------|---------------------|------------------------------------|---------------------|
| 1) 103, 113. | 2) 102, 47. | 3) 77, 60. | 4) 76, 77. | 5) 142, 88. |
| 6) 25, 212. | 7) 71, 92. | 8) 36, 38. | 9) 77, 62. | 10) 134, I/II, 354. |
| 11) 103, 113. | 12) 76, 77. | 13) 37, 41. | 14) 162, 44. | 15) 42, 832. |
| 16) 150, 603/4. | 17) 37, 41. | 18) 129, 492. | 19) 143, 40. | 20) 102, |
| 47. | 21) 77, 60; 104, 294. | 22) 33, 51; 75, 52. | 23) 36a, 273. | 24) 141, |
| 32. | 25) 25, 213. | 26) 33, 111. | 27) 65, 72; 71, 90; 134, I/I, 424; | 31) 124, 34. |
| 162, 44. | 28) 28, 109. | 29) 45, 262. | 30) 87, 3. | 36) 63, 40/1. |
| 32) 63, 193. | 33) 102, 47. | 34) 36, 38. | 35) 44, 282. | |
| 37) 107, 224. | 38) 158, 70. | 39) 104, 294. | | |

Bergspitze aus nicht weniger als 36 neue Landschlipfe auf der gegenüberliegenden Talseite zählen⁴.

Man schützt sich gegen diese Abspülung durch Stehenlassen kurzer Bambusstümpfe¹), oder indem man unverbrannte Baumstämme in geringem Abstand und in parallelen Reihen quer über das Feld legt, wie es von den *Ao*-²), *Angami*-³), *Phom*-, *Konyak*-⁴), *Kabui-Naga*⁵) und *Khasi*⁶) in systematischer Weise geschieht, während die *Lashi*⁷) einfach die verkohlten Stämme in allen Richtungen herumliegen lassen. Hutton meint, daß durch diese Arbeit bei den *Phom* und *Konyak* rudimentäre Terrassen entstehen, die in ihrem Nutzeffekt bis zu den Bewässerungsterrassen bauenden *Angami* hinüber nicht ihresgleichen finden⁸). Die *Lhota-Naga*⁹) kennen eine Abart solcher Vorrichtungen, indem sie die Hänge mit fasschinenartigen Geflechten abstützen, doch manchmal, so in Mangya, führen sie auch rohe Steinmauern auf. Die *Chin*¹⁰) schließlich terrassieren ihre Felder zum Teil regelrecht mittels Stützen von Holz oder Stein unter Aufwendung großer Mühe, und die Rodungen der *Angami* von Mozema haben Terrassen, die fast so ausgebaut sind, wie Bewässerungsterrassen¹¹).

Hodson¹²) glaubt, daß das Querlegen der Baumstämme auch deshalb unternommen wird, um die Feuchtigkeit im Boden zu halten, und fragt, ob hierin die Anfänge der Terrassen-Bewässerung zu erblicken seien. Es sieht in der Tat aus, als ob hier ein Übergangsstadium in verschieden weit fortgeschrittenen Entwicklungsstufen zwischen einfachem Rodungsbau und technisch hochstehendem Bewässerungsterrassenbau vorliege. Solange man aber diese Frage nicht an Ort und Stelle abklären kann, muß die Mutmaßung Hodsons abgelehnt werden, denn bewässerte Terrassen werden erst dann notwendig, wenn Wasserreis angepflanzt werden soll. Dies hat aber sofort zur Folge, daß das ganze Brandrodungssystem mit seiner langen Brachezeit aufgegeben und zum ständigen Anbau desselben Feldes übergegangen werden muß. Es scheint sich also hier keineswegs um überleitende Formen zwischen zwei auf völlig getrennter Grundlage beruhenden Anbausystemen zu handeln, sondern einfach um Sicherung der Erfahrungsgemäß durch die schweren Regenfälle bedrohten Neurodungen am Steilhang (vgl. S. 43).

7. Aussaat. Die Aussaat wird auf zweierlei Art vorgenommen, entweder, indem man den Samen breit auswirft, oder durch Graben kleiner Löcher, in die man ein paar Körner fallen läßt. Die zweite Methode bedeutet gegenüber der ersten eine erhebliche Verbesserung, da einmal das Feld gleichmäßig mit Frucht bepflanzt wird, und andererseits die zwischen den einzelnen Saatlöchern gelassenen Zwischenräume das Jäten des rasch aufschließenden Unkrautes erleichtern.

Prüft man die Literatur daraufhin nach, welches Aussaat-System von den einzelnen Stämmen angewendet wird, so ergeben sich manche Widersprüche. Wenn man davon absieht, daß dieser Materie überhaupt zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, dann können hierfür mehrere Gründe maßgebend sein. So ist es möglich, daß in längerem Abstand einander folgende Beobachter veränderte Verhältnisse vorfanden, oder daß beim gleichen Volk je nach dem Ort das eine oder andere System gebraucht wird:

Duff¹³), der die *Abor* eingehend studiert hat, berichtet, daß sie und ihre Verwandten (also *Miri* usw.) breitwürfig säen und nur an einer bestimmten Stelle (*Balek-Felder*) Reis in Gruppen von Hand gepflanzt wird. Dalton¹⁴), der lange vorher, und Cumming¹⁵), der etwas später anwesend war, sagen hingegen aus, daß die *Abor* für die Samenkörner besondere Löcher graben.

¹) 75, 53; 150, 603/4. ²) 103, 113. ³) 76, 76. ⁴) 86, 18. ⁵) 75, 53.
⁶) 63, 39/40. ⁷) 159, 51. ⁸) 86, 23, 28/9. ⁹) 102, 47. ¹⁰) 25, 211/12.
¹¹) 76, 76 ¹²) 75, 54. ¹³) 37, 40/1. ¹⁴) 32, 153. ¹⁵) 30, App. XV.

Schließlich kann die Saatmethode auch durch die anzubauende Pflanzenart bedingt erscheinen:

So säen *Garó*¹⁾ und *Khasi*²⁾ Hirse, die *Khasi* und *Chin*³⁾ auch noch Reis breitwürfig, während die übrigen von ihnen gebauten Pflanzen gesteckt werden. Die *Kachin*⁴⁾ wiederum säen Baumwolle, die *Lahu*⁵⁾ Mohnsaat breitwürfig an, beide aber stecken Reis in einzelnen Löchern aus.

Ausschließlich die breitwürfige Saatmethode wird angewendet von den *Kachari*⁶⁾, *Lynnngam*⁷⁾, *Ao*⁸⁾, *Chang*-, *Konyak*-⁹⁾ (die dennoch sehr gleichmäßig ansäen¹⁰⁾) und den übrigen zentralen *Naga*¹¹⁾, sowie den *Kabui-Naga* in Manipur¹²⁾, weiterhin von den *Shan*¹³⁾, den *Lawa* (für Baumwolle)¹⁴⁾ und (zumindest für Hirse) von den *Lolo*¹⁵⁾.

Aussaatz durch Graben von Löchern und Hineinwerfen einiger Körner geschieht bei den *Aka*¹⁶⁾, *Midhi* (*Chulikata-Mishmi*)¹⁷⁾, *Lhota*¹⁸⁾, *Rengma*-, *Sema-Naga*¹⁹⁾, *Kuki*²⁰⁾, *Thado-Kuki*²¹⁾, *Lushei*²²⁾, *Chin*²³⁾, bei den Stämmen von Chittagong²⁴⁾, *Kachin*²⁵⁾, im Bharno-Distrikt²⁶⁾, bei den *Lashi*²⁷⁾, *Karen*²⁸⁾ und *Palaung*²⁹⁾.

Auf welche Weise die *Angami-Naga* ihre Rodungen ansäen, wird nicht ganz klar, da Butler³⁰⁾ für sie die breitwürfige Methode erwähnt, während sie Hutton³¹⁾ zu den übrigen westlichen *Naga* stellt, die ihre Saat sorgfältig in einzelne Löcher verteilen. Vielleicht hat Hutton hier die Aussaat auf Terrassen im Auge gehabt, denn auf die Bearbeitung ihrer Rodungen scheinen die *Angami* sonst nicht so viel Mühe zu verwenden, wie ihre Nachbarstämme, die darauf allein angewiesen sind. Auch betreffs der Aussaat in den Arakan-Bergen stehen sich zwei Aussagen gegenüber, denn Phayre³²⁾ erwähnt Einzelsaat, St. John³³⁾ hingegen für Nordarakan breitwürfige Aussaat³⁴⁾.

Die Einzelaussaat wird in der Regel so vorgenommen, daß die Arbeitenden unten am Hang eine Reihe bilden und bergaufwärts arbeiten, wie es von den *Lhota-Naga*³⁵⁾, *Lushei*³⁶⁾ und *Palaung*³⁷⁾ berichtet wird. Entweder geht dabei der Mann voraus und bohrt Löcher vor, worauf die Frau Saatkörner hineinfallen läßt und sie mit Erde zudeckt (so bei *Sema-Naga*³⁸⁾ und *Palaung*). Oder aber alle Säenden (Mann und Frau bei *Lhota-Naga*, *Lushei*, *Kachin*³⁹⁾; oder nur die Frauen bei den *Kuki*⁴⁰⁾) halten in der rechten Hand das Grabinstrument und lassen zwischen Zeige- und Mittelfinger der linken Hand (so speziell für die *Lhota-Naga* beschrieben) die Körner ins Loch gleiten, die sie einem an der linken Seite hängenden kleinen Korb oder auch Sack entnehmen (erwähnt für *Lhota-Naga*, *Kuki*, *Lushei*, *Kachin*).

Wie groß die Abstände zwischen den einzelnen Saatlöchern sind, bleibt zweifelhaft, denn nur Dawson gibt sie für die Reis- und Maispflanzungen des Bharno-Distriktes⁴¹⁾ mit etwa 20 cm an. Jedenfalls scheinen bei den einzelnen Stämmen ziemliche Unterschiede aufzutreten, denn die *Garó*⁴²⁾ graben ihre Saatlöcher in unregelmäßigen Zwischenräumen, während sie die *Chin*⁴³⁾ in gerader Linie und die *Kachin* in bestimmten Abständen⁴⁴⁾ ausstechen.

1) 124, 34. 2) 63, 40. 3) 25, 212. 4) 71, 92. 5) 87, 3.
6) 29a, VIII. 7) 63, 193. 8) Hutton in: 102, XXIX; 103, 115; 143, 40.
9) Hutton in: 102, XXIX. 10) 86, 28. 11) 76, 354. 12) 75, 52.
13) 28, 109. 14) 28, 50. 15) 89, 83. 16) 111, App. X. 17) 113,
App. XII. 18) 102, 49. 19) 77, 63; Hutton in: 102, XXIX. 20) 99, 190.
21) 142, 87. 22) 141, 32. 23) 174, 231. 24) 97, 331/2. 25) 65,
73; 71, 90; 134, I/I, 424. 26) 36, 38. 27) 159, 51. 28) 44, 282.
29) 23, XXVII. 30) 22, 324. 31) 76, 354; Hutton in: 102, XXIX.
32) 123, 702. 33) 130, 242. 34) Siehe auch 152a, 251: Einzelsaat bei *Mro*
und in Saingdin, breitwürfig in Ponnagyun Chin Hills). 35) 102, 49. 36) 141,
32. 37) 23, XXVII. 38) 77, 63. 39) 71, 90. 40) 99, 190. 41) 36, 38.
42) 124, 34. 43) 25, 212. 44) 162a, 62.

Die Zahl der in ein einzelnes Loch geworfenen Samen bestimmter Pflanzen oder von Mischsaat (vgl. S. 43) variiert zwischen 1—2 Körnern bei den *Chin*¹⁾, 2—3 bei den *Karen*²⁾, 4—5 bei den *Abor*³⁾ und *Lhota-Naga*⁴⁾ und angeblich gar einer Handvoll bei den *Kuki*⁵⁾. Auch *Lushei*⁶⁾ und Chittagong-Stämme⁷⁾ säen jedesmal „ein paar Körner“ aus⁸⁾. Diese Zahlen sind natürlich keineswegs gleichgültig, und es wäre wichtig, daß sich die Untersuchungen in Zukunft auch damit näher befaßten. Denn vom Saatverbrauch hängt es ab, welche Menge vom Ertrage in jedem Jahr für Saatzwecke zurückgelegt werden muß. So messen die *Kabui-Naga*⁹⁾ ihren Anbau nach der Zahl der für die Aussaat aufgewendeten Körbe und sind damit z. B. den *Lushei* überlegen, die dies nicht tun¹⁰⁾. Bei den *Kachin*¹¹⁾ beträgt die Ernte das 10—20fache des Saatgutes, in besonders günstigen Fällen sollen sogar bis 40fache Ernten erzielt werden.

Welches auch immer die Saatmethode sei, es steht anzunehmen, daß der frisch gesäte Samen immer mit Erde überdeckt wird, um ihn vor Verlust durch Regen, Wind oder Vögel zu bewahren. Bei der Einzelaussaat ist es ja gegeben, die Löcher wieder zu schließen (so erwähnt für *Lhota-Naga*, westliche *Naga*, *Kuki*, *Thado-Kuki*, *Chin*, *Kachin*), aber auch die breitwürfig ansäenden Stämme, wie z. B. die *Ao*-¹²⁾ und *Rengma-Naga*¹³⁾ übergraben den Boden nach der Aussaat leicht, und die *Lolo*¹⁴⁾ pflügen ihre Hirsefelder um.

Als Werkzeug zum Ausstechen der Saatlöcher dient der Grab- oder Pflanzstock bei *Abor*¹⁵⁾, *Garö*¹⁶⁾, *Karen*¹⁷⁾ und *Palaung*¹⁸⁾; eine kleine Hacke hingegen bei *Lhota*-¹⁹⁾, *Sema*-²⁰⁾ und den übrigen westlichen *Naga*²¹⁾, *Thado-Kuki*²²⁾, in Arakan²³⁾ und bei den *Khasi*²⁴⁾. Die *Chin*²⁵⁾ und *Kachin*²⁶⁾ gebrauchen sowohl Grabstock wie Hacke, und die *Lushei* verwenden das Dao²⁷⁾. Bei den *Sema-Naga* benutzt nur der Löcher grabende Mann eine Grabhacke (= „akupu“), während die hinterherschreitende Frau die Löcher mit einer hufeisenförmigen Kratzhacke (= „akuwo“) zuscharrt²⁸⁾.

8. Wartung. Von der Aussaat bis zur Ernte ist angespannteste Arbeit nötig, um das Feld soweit irgend möglich vom Unkraut freizuhalten und vor dem Aufwachsen wilder Pflanzen zu schützen. Hierzu müssen oft alle Mitglieder des Haushaltes aufgeboden werden, wenn diese Tätigkeit auch in der Regel mehr oder weniger auf Frauen beschränkt bleibt (vgl. S. 87). Als Minimum ist zweimaliges Jäten eines und desselben Feldes erforderlich, aber je öfter es geschieht, desto besser, und von einigen *Naga*-Stämmen (*Ao*, *Lhota*, *Angami*) heißt es, daß sie diese, schon wegen des ständigen Regens mühevollen Arbeit bis zu fünf- und sechsmal vollbringen. Zum guten Teil hängt die Häufigkeit auch davon ab, mit welcher Art Vegetation die Rodung ursprünglich bestanden war. So jäten die *Garö* zweimal, wenn sie Wald-, und dreimal, wenn sie Bambusland ausklärten.

Von folgenden Stämmen wird die Tätigkeit des Jätens festgestellt: *Abor*²⁹⁾, *Garö*³⁰⁾, *Ao*-³¹⁾, *Lhota*-³²⁾, *Sema*-³³⁾, *Angami*-³⁴⁾, *Konyak*-³⁵⁾, *Kabui-Naga*³⁶⁾, *Thado-Kuki*³⁷⁾, *Lushei*³⁸⁾, *Chin*³⁹⁾, in Arakan⁴⁰⁾, *Kachin*⁴¹⁾, im

¹⁾ 25, 212. ²⁾ 44, 282. ³⁾ 30, App. XV. ⁴⁾ 102, 49. ⁵⁾ 99, 190.
⁶⁾ 141, 32. ⁷⁾ 97, 331/2. ⁸⁾ *Kachin*: 1—2 Körner, 134, I/I, 424 und 6—10 Körner 162a, 62. ⁹⁾ 75, 52. ¹⁰⁾ Shakespear in: 75, 52 Anm. ¹¹⁾ 162a, 63.
¹²⁾ 103, 115; 143, 40. ¹³⁾ 105, VII. ¹⁴⁾ 89, 83. ¹⁵⁾ 32, 153.
¹⁶⁾ 124, 34. ¹⁷⁾ 44, 282. ¹⁸⁾ 23, XXVII. ¹⁹⁾ 102, 49. ²⁰⁾ 77, 63.
²¹⁾ 76, 354. ²²⁾ 142, 87. ²³⁾ 123, 702. ²⁴⁾ 63, 40. ²⁵⁾ 25, 212; Rainey in: 134, I/I, 464. ²⁶⁾ 65, 73; 71, 90; 162a, 62. ²⁷⁾ 141, 32.
²⁸⁾ Vgl. S. 45, 48. ²⁹⁾ 37, 41. ³⁰⁾ 124, 34. ³¹⁾ 103, 120; 143, 40.
³²⁾ 102, 49. ³³⁾ 77, 63. ³⁴⁾ 76, 74, 77. ³⁵⁾ 115, 12. ³⁶⁾ 75, 53.
³⁷⁾ 142, 88. ³⁸⁾ 141, 32. ³⁹⁾ 25, 212; 134, I/I, 464. ⁴⁰⁾ 152a, 251.
⁴¹⁾ 71, 90; 134, I/I, 424.

Bhamo-Distrikt¹⁾, *Lashi*²⁾, *Shan*³⁾, *Karen*⁴⁾ und *Wa*⁵⁾. Es ist nicht anzunehmen, daß unter nicht aufgezählten Völkern Ausnahmen bestehen, da das Klima einen so schnellen Nachwuchs des Unkrautes begünstigt, daß ohne Jäten ein einigermaßen genügendes Ergebnis zu erzielen einfach unmöglich wäre.

Immerhin mögen, abgesehen von der Häufigkeit, auch in der Art und Weise des Jätens Unterschiede zwischen den einzelnen Stämmen bestehen. So beginnen die *Kachin* erst damit, wenn die Frucht etwa 30 cm hoch steht, und die *Sema-Naga* halten eine bestimmte Reihenfolge inne, indem sie zuerst das alte, mit Hirse angesäte Feld jäten, dann das neue, bis die Hirse geerntet werden kann und schließlich nochmals das neue, bis der Reis erntereif ist. Bei den *Chin* wird gleichzeitig die Erde um die jungen Pflanzen gelockert, die Berg-*Shan* hingegen halten es für unklug, den Boden umzugraben, da ihn sonst die Regengüsse fortspülten.

Was die eigentliche Technik anbetrifft, so wird das Jäten im allgemeinen wohl so ausgeführt, wie es Peal von den *Ao*- und *Konyak-Naga* beschreibt⁶⁾. In Partien von 10—20 arbeitet man vom unteren Hangende nach oben, indem man mit einer „krawatten“- oder hufeisenförmigen Bambusschleife den Boden aufkratzt und mit der linken Hand das Unkraut entfernt, das längs der Felder oder auf Felsen, wo es keine Wurzeln schlagen kann, aufgehäuft wird⁷⁾.

Die *Kabui-Naga* gehen in der Wartung ihrer Reisfelder noch über das Jäten hinaus, denn sie stülpen Weidenkörbe zum Schutz über die junge Saat⁸⁾.

9. Ernte. Es gibt zwei Erntemethoden: das Ausstreifen der Körner mit der Hand und das Kappen der Ähren mit der Sichel.

Wenn das Ausstreifen auch bedeutend größeren Arbeitsaufwand erfordert, so hat es doch gegenüber dem Ernten mit der Sichel den Vorteil, daß es das Dreschen spart, weniger Korn verlorengelht und gleichzeitig die Auswahl besonders feiner Körner als Saatreis ermöglicht. Die Ausstreifmethode kann also gegenüber dem Sichelernnten nicht unbedingt als primitiver angesehen werden, sondern eher als Kennzeichen kultureller Eigenart. Man findet sie nämlich bei *Abor*⁹⁾, *Garö*, *Lynnngam*, *Bhoi*¹⁰⁾, *Sema*¹¹⁾, *Chang-Naga*¹²⁾, *Thado-Kuki*¹³⁾, *Manö* und südlichen *Brè*¹⁴⁾, und dies sind, abgesehen von den *Abor*, nach Hutton¹⁵⁾ alles Stämme mit betonter *Bodo*-Affinität. Für *Lynnngam* und *Bhoi* ist die Sichel bezeichnenderweise „sang“ (= Tabu).

Auch die *Chin*¹⁶⁾ ernten mit der Hand, aber sie pflücken die Ähren ab, was im Resultat auf das Schneiden mit der Sichel herauskommt, so daß man also hier schon eher von Rückständigkeit sprechen kann. Gleiches Vorgehen erwähnt Scott¹⁷⁾ für *Manö* und südliche *Brè*, wonach es wohl denkbar ist, daß sie Hutton zu Unrecht unter die handausstreichenden Völker eingereiht hat.

Die *Chang-Naga* sind nun ebenfalls dazu gelangt, Hirseähren mit der Hand abzureißen, während sie Hiobstränen mit dem Dao schneiden; die *Thado-Kuki* gingen vom Handausstreifen zum Sichelernnten über.

Die Sichelernnte wird angewendet vom *Bodo*-Volk der *Kachari*¹⁸⁾, von der Mehrzahl der *Naga*-Stämme (erwähnt für *Ao*¹⁹⁾, *Lhota*²⁰⁾, *Angami*²¹⁾), von den *Lushei*²²⁾, Nordarakan-Stämmen²³⁾, *Shan*²⁴⁾, *Khasi*²⁵⁾, *Palaung*²⁶⁾

¹⁾ 36, 38. ²⁾ 159, 51. ³⁾ 28, 110. ⁴⁾ 44, 234. ⁵⁾ 134, I/I, 509. ⁶⁾ 115, 12. ⁷⁾ 102, 49. ⁸⁾ 75, 53, 55. ⁹⁾ 37, 42. ¹⁰⁾ 124, 34. ¹¹⁾ 77, 63. ¹²⁾ 77, 63 Anm. ¹³⁾ 78, XVIII. ¹⁴⁾ 77, 63 Anm. und 78, XVIII. ¹⁵⁾ 77, 63 Anm.; 102, XXXVI. ¹⁶⁾ 25, 213. ¹⁷⁾ 134, I/I, 535. ¹⁸⁾ 40, 13. ¹⁹⁾ 103, 123; 143, 41. ²⁰⁾ 102, 55. ²¹⁾ 76, 75. ²²⁾ 141, 32. ²³⁾ 130, 242. ²⁴⁾ 134, I/II, 354. ²⁵⁾ 63, 40. ²⁶⁾ 23, XXVII.

und *Lolo*¹⁾. Soweit Beobachtungen vorliegen, gehören auch die *Kachin*²⁾ zu dieser Gruppe, wie überhaupt für ganz Oberburma, mit Ausnahme der beiden obengenannten *Karen*-Stämme, Ernten mit der Sichel angenommen werden darf, während das Handausstreifen ein von Nordwesten oder Westen (Assam) eingedrungenes Kulturmerkmal darstellt.

Wie beim Säen und Jäten geht auch beim Ernten eine Reihe Arbeitender durchs Feld (so für *Abor* und *Kachari*). Die mit der Hand Ausstreifenden tragen ihren Sammelkorb vorn oder auf der Hüfte, nur die *Garo* tragen ihn auf dem Rücken, haben aber vorn am Gurt ein kleines Körbchen befestigt, in dem sie die zu Saatzwecken bestimmten besonders schönen Körner verwahren.

Am anschaulichsten wird diese Ernteart durch Hutton für die *Sema-Naga* geschildert:

Sie nehmen ein paar Ähren zu einem Bündel zusammen und „winden es aus, wie ein Tuch“, wobei die Körner in den Korb fallen; danach wird das Ährenbündel auf den Korbbrand geschlagen, um so die letzten, etwa noch steckengebliebenen Körner herauszutreiben.

Die mit der Sichel Erntenden fassen mit der Linken ein paar Ähren, schneiden sie knapp darunter ab und werfen sie über die Schulter in den auf dem Rücken getragenen Korb (so für *Ao*, *Lhota*, *Angami*).

Wenn überall nur die Ähre ausgestreift oder gepflückt oder geschnitten wird, so zeugt dies davon, daß man das Stroh für völlig wertlos erachtet und weder für das Vieh, noch zur Verarbeitung verwendet (so für *Abor*, *Garo*, *Lushei*, *Kachin*). Eine Ausnahme machen nur die *Lolo* (s. S. 71). Die *Abor*³⁾ und *Kachin*⁴⁾ schneiden das Stroh nach der Ernte, um es zu verbrennen. Die *Garo*⁵⁾ entfernen auf ihren mit Mischfrucht bestandenen Feldern sorgfältig das Stroh der zuerst geernteten Getreideart, um den später reifenden Pflanzen besseres Wachstum zu ermöglichen, bei den *Angami-Naga*⁶⁾ ist es „genna“ (= Tabu), Stroh zu schneiden, bevor nicht alles Korn eingebracht wurde.

10. Dreschen. Die mit der Sichel erntenden Stämme bringen das Korn sofort nach beendeter Arbeit zur Feldhütte, wo es ausgedroschen wird. Von allen Dreschmethoden ist das Austreten durch den Menschen am weitesten verbreitet, denn es findet sich bei *Ao*⁷⁾, *Lhota*⁸⁾, *Angami*⁹⁾, *Kabui-Naga*¹⁰⁾, *Thado-Kuki*¹¹⁾, *Lushei*¹²⁾, *Chin*¹³⁾, Nordarakan-Stämmen¹⁴⁾ und *Khasi*¹⁵⁾. Daneben kommt das Dreschen mit Stöcken vor bei *Lushei* und *Khasi*¹⁶⁾, welch letztere gelegentlich das Getreide zum Entkörnen gegen einen Stein schlagen (= „shoh kba“, gegenüber „iuh kba“ = Austreten), und schließlich das Austretenlassen durch Büffel bei den *Kachin*¹⁷⁾.

Wie das Austreten der Ähren vor sich geht, wird für *Ao*- und *Lhota-Naga* angegeben: Sie halten sich an einer horizontal in der Feldhütte angebrachten Bambusstange fest und treten das auf Matten gehäufte Korn mit den nackten Füßen, wobei sie es um und um wenden und zum Schluß gegen das rechte Schienbein schnellen. Diese Prozedur ist ziemlich schmerzhaft, und man sieht auch stets in der Erntezeit Männer mit verbundenen Füßen herumlaufen. Eine Abart des Austretens, die weniger verschwenderisch ist, kennen die *Lushei* und *Shan*: Auf einer 2—2,5 m hohen Plattform steht ein Bambusbehälter, in dem das Getreide getreten wird, wobei sich die Körner schnell von der Ähre lösen und auf der darunterliegenden, festgestampften Tenne zum Kegel anhäufen.

Bevor das Korn eingebracht wird, reinigt man es verschiedentlich von Halmen und Grasresten. Jedenfalls ist dieses Verfahren weiter verbreitet, als es die wenigen Angaben für *Ao*-, *Lhota*-, *Sema-Naga*¹⁸⁾, *Thado-Kuki* und *Kachin* andeuten.

¹⁾ 89, 83. ²⁾ 162b. ³⁾ 37, 42. ⁴⁾ 65, 72. ⁵⁾ 124, 34.
⁶⁾ 76, 76. ⁷⁾ 103, 121; 143, 41. ⁸⁾ 102, 56. ⁹⁾ 76, 76. ¹⁰⁾ 75, 53.
¹¹⁾ 142, 88. ¹²⁾ 141, 33. ¹³⁾ Rainey in: 134, I/I, 464. ¹⁴⁾ 130, 242.
¹⁵⁾ 63, 40. ¹⁶⁾ 168, 624. ¹⁷⁾ 65, 72. ¹⁸⁾ 77, 64.

Bei den *Lhota* geht es so vor sich, daß ein Mann langsam Korn aus einem mit beiden Händen über den Kopf gehaltenen Korb herabschüttet, während ein anderer kräftig mit einem Worfelfächer Wind macht.

Die *Ao* messen darauf das Ergebnis in Maßkörben¹⁾.

11. Einbringen. Vorgenannte Arbeiten sind bald beendet, und nun wird das Getreide (Reis, Hirse usw.) so schnell wie irgend möglich heim ins Dorf getragen, denn in der Feldhütte könnten wilde Schweine, Elefanten usw. zuviel Schaden anrichten. Dabei hilft alles mit, wobei man schon lange vor der Morgendämmerung beginnt und noch bis spät in die Nacht hinein bei Fackelbeleuchtung arbeitet. Falls das Feld zu weit abgelegen ist, bauen die *Lhota-Naga*²⁾ auf halbem Wege Kornspeicher (= „echengrangki“), wo die Ernte vorübergehend deponiert wird.



Abb. 3. *Lushei* beim Reisdreschen.
(Aus: Shakespear, *Lushei Kuki Clans*.)

Ehe das Getreide endgültig verwahrt wird, muß es noch in der Sonne oder über dem Herdfeuer getrocknet werden (so erwähnt für *Angami-Naga*³⁾, *Nordarakan*⁴⁾, *Khasi*⁵⁾, *Lolo*⁶⁾). Die *Angami-Naga* häufen auf einer Matte immer nur kleine Mengen, die sie von Zeit zu Zeit mit einem stumpfen Rechen umwenden.

3. Wanderanbau.

Das Bodenbenutzungssystem der Brandrodung mit seinem großen Landbedarf hat zur Folge, daß die Felder oft in weiter Entfernung von den Dörfern liegen. Manche Stämme, so die *Miri*, *Kachari*, ein Teil der *Manipur-Naga*, die *Naga* in den östlichen Bergen der Patkoi-Kette, die *Mikir*, *Kuki*, *Lushei*, Chittagong- und Arakan-Stämme, *Kachin*, *Shan*, *Karen*, *Bhoi*, *Lynngam*, *Palaung* und *Lisu* helfen sich aus diesen Schwierigkeiten, indem sie ihre Wohnsitze, sobald alles bebaubare Land in der Nähe erschöpft ist, in eine andere Gegend verlegen, was an und für sich keinen zu großen Arbeitsaufwand verursacht, da das Erstellen der einfachen Bambushütten verhältnismäßig leicht vonstatten geht.

¹⁾ 103, 124.

²⁾ 102, 56.

³⁾ 76, 76.

⁴⁾ 130, 422.

⁵⁾ 63, 40.

⁶⁾ 89, 83.

Wenn ein *Kuki*-Dorf das umliegende Land verbraucht hat, zieht der Häuptling zu Beginn des Winters auf die Suche aus nach neuem, geeignetem Anbaugrund. Sobald dieser gefunden ist, schlägt man einen Weg durch den Wald vom alten Dorf zum Orte der neuen Siedlung und errichtet alle 8—10 km provisorische Hütten. Anfangs Januar bringen alle ihre Habseligkeiten und Vorräte hinüber, und wenn dann das neue Dorf aufgebaut ist, wird sofort mit der Rodungsarbeit begonnen¹⁾. Die *Lushei* hingegen, die weiterwandern, wenn das Land im Umkreis von etwa 8 km erschöpft ist, bauen im zukünftigen Land bereits vor der Dorfverlegung an, so daß nach der Übersiedlung gleich über eine Ernte verfügt werden kann²⁾.

Früher, solange noch kleine Gruppen in weiten Waldgebieten isoliert herumstreifen konnten, wie es nach Hutton³⁾ die *Sema-Naga* wahrscheinlich noch vor 6—7 Generationen taten, muß der Wanderbau ganz allgemein gewesen sein, ja es ist möglich, daß die Brandrodungskultur ursprünglich immer mit Siedlungswechsel verbunden war. Während nämlich das Weiterwandern bei heute noch regelrechten Wanderbau treibenden Stämmen in Perioden von 2—5 Jahren erfolgt, haben sich diese Intervalle bei den *Garo*⁴⁾ und *Khasi*⁵⁾ auf 20—30 Jahre verlängert, oder aber das Wandern hat ganz aufgehört, wie bei den westlichen *Naga*, besonders den *Angami*⁶⁾ (siehe Tabelle Nr. 1).

Bei starker Besiedlung eines Landes muß jede Wanderbewegung aufhören, denn das Land wird von anderen Völkern beansprucht und kann nur mit kriegerischer Gewalt besetzt werden, wie es noch unlängst durch *Sema-Naga*, *Chin* und *Kachin* geschah. Stämme, die zum Bewässerungsterrassensystem übergingen (z. B. die *Angami-Naga*), sind, ganz abgesehen von anderen Gründen, schon durch diesen Umstand allein an den Boden gebunden.

Andere Gründe für dieses Seßhaftwerden sind wohl zum Teil religiöser Natur: Wenn die *Garo* ihr Dorf verlegen, so lassen sie „asong“-Steine zurück, die als Sitz von Schutzgeistern gelten, gehen aber jedes Jahr hin, um am alten Wohnort eine Zeremonie zu vollziehen⁷⁾. Die *Naga* und *Khasi* hängen so an ihren Gedenksteinen und Ahnengräbern, daß Dorfverlegungen nur in seltenen Fällen vorkommen. Die *Naga* ziehen es unter allen Umständen vor, einen wenn auch noch so weiten Weg zum Feld zurückzulegen, als daß sie ihren angestammten Grund und Boden und die Begräbnisstätte ihrer Vorfahren preisgäben⁸⁾.

4. Brachedauer.

Eine Norm für die Dauer der Brache beim Brandrodungssystem kann nicht aufgestellt werden, was schon daraus hervorgeht, daß fast für jedes Volk andere Angaben vorliegen (siehe Tabelle Nr. 3). Der Durchschnitt scheint allerdings 7—10 Jahre zu sein, doch lassen sich auch bedeutend kürzere Perioden, sogar bis zu 3 Jahren feststellen, während an einigen anderen Orten Brachen bis zu 30 Jahren (*Mikir* und *Kuki*⁹⁾) vorkommen. Für diese Verschiedenheit der Brachedauer sind hauptsächlich drei Gründe maßgebend:

1. Die Beschaffenheit der Vegetation des Rodungslandes: Gerodeter Bambusdschungel wächst schneller nach als Urwald. Daher dauert die Brache bei den *Lushei* 3—4 Jahre, wenn Bambus- und 7—10 Jahre, wenn Baumschungel zu roden ist¹⁰⁾. Die *Kachin* lassen ihr Land da, wo die Verhältnisse so günstig sind, daß eine schnellere Wiederaufforstung erfolgt, nur 4—7 Jahre brach liegen, wo das Nachwachsen aber langsamer vonstatten geht, warten sie 7—10 Jahre¹¹⁾.

¹⁾ 150, 634. ²⁾ 27, 138. ³⁾ 77, 125. ⁴⁾ 124, 40. ⁵⁾ 63, 33.
⁶⁾ Hutton in: 102, XV. ⁷⁾ 122, 48. ⁸⁾ 75, 146; 143, 175; 150, 607.
⁹⁾ 150, 604. ¹⁰⁾ 141, 32. ¹¹⁾ 134, I/I, 424; 162, 45.

2. Die Anbautechnik: Den *Konyak-Naga* z. B. ermöglicht die Aufteilung des Landes in Pseudoterrassen und das Anpflanzen von Erlen, bei einer Anbauzeit von nur einem Jahr, mit 3—4 Jahren Brache auszukommen (vgl. S. 29, 32).

3. Die Bevölkerungsdichte: Auch wenn eine Familie nur knapp soviel Land rodet, wie sie für den dringendsten Lebensbedarf nötig hat¹⁾, so braucht sie doch eine etwa 7—10 mal größere Fläche, als die des gerade im Anbau befindlichen Feldes, um stets in ihrer Versorgung sichergestellt zu sein²⁾. Da zudem nicht jeder Hang zum Anbau geeignet ist³⁾, so entsteht Landnot, sobald sich die Volkszahl, sei es durch Geburtenüberschuß oder Zuwanderung, vermehrt. Je größer also die Volksdichte ist im Verhältnis zum bebaubaren Land, desto kürzer müssen die Bracheperioden notgedrungen sein. So hat die Zahl der *Sema-Naga*, besonders im Tizu- und Kileki-Tale, so sehr zugenommen, daß die Brachedauer auf 5, ja sogar auf nur 3 Jahre abgekürzt wurde, wobei manchmal Erde an felsige Teile der Felder geschleppt werden mußte, um überhaupt eine Aussaat zu ermöglichen⁴⁾.

5. Wirkungen des Rodungsbaues.

Als natürliche Folge einer solchen Verkürzung der Brachzeit ergibt sich, daß der Urwald mehr und mehr durch Gras und Rohr ersetzt wird, was den Boden noch mehr verarmt⁵⁾, den Reisbau verunmöglich⁶⁾ und verursacht, daß die Krume leichter fortgespült wird, so ein späteres Nachwachsen der Vegetation schließlich ganz verhindernd.

Auf diese Weise hat das extensive Brandrodungssystem schon gewaltige Schäden angerichtet: so wurden im Megpur-Wald in Nordcachar alle schönen Bäume von *Kachari* und *Kuki* rücksichtslos niedergehauen⁷⁾; die *Shan* im Meping-Tal suchen für ihren Zuckerrohranbau nur die zum Anbau besten Stellen aus und verwüsten den Wald, da gerade der dichteste Wald am besten geeignet ist⁸⁾; die *Khasi* zerstörten die Wälder um Cherrapunji völlig⁹⁾; die *Wa* haben die weitere Umgebung ihrer Dörfer kahl gerodet¹⁰⁾; die *Lisu* trieben Raubbau an den Gipfelwäldern von Kodaung und Bernardmyo; und die *Kachin* haben die Berge östlich von Bhamo gänzlich des Waldes entkleidet¹¹⁾.

Als weitere Folge der Waldverwüstung ergibt sich Mangel an Bauholz bei den *Mikir*¹²⁾ und Fehlen von Holzkohle bei den *Khasi*, was wohl den Hauptgrund für den Rückgang ihrer Eisengewinnung darstellt¹³⁾.

Die Engländer suchten den schädlichen Wirkungen des Rodungsbaues auf alle mögliche Weise entgegenzuarbeiten. So bestimmten sie im Gebiete der *Ao-Naga* zwei Waldreservate an der Grenze des Sibsagar-Distriktes, die von den Eingeborenen nicht berührt werden dürfen¹⁴⁾. In Burma wurden rodungsbautreibende *Lisu* von der Regierung nach Pangsapayi verwiesen, wo sie in Ermangelung von Ackerland den *Palaung* als Kuli auf den Teeplantagen helfen¹⁵⁾. Nicht nur wegen des Waldschadens, sondern auch um das den Frieden gefährdende Wandern einzudämmen, wirken die Engländer, wo es nur angängig ist, darauf hin, daß das Brandrodungssystem aufgegeben und das Bewässerungsterrassensystem eingeführt wird, oder daß die Schäden der Waldverwüstung durch den Anbau schnellwachsender, den Boden vor Abspülung schützender Bäume, wie der Nepal-Erle oder Akazie, wenigstens gemildert werde¹⁶⁾. Diese sich

¹⁾ 16, 108.

²⁾ 119, 12.

³⁾ 44, 281/2; 108, 55.

⁴⁾ 77, 59.

⁵⁾ 16, 108.

⁶⁾ 65, 72.

⁷⁾ 150, 585.

⁸⁾ 28, 109.

⁹⁾ 168, 623.

¹⁰⁾ 134, I/I, 498.

¹¹⁾ 134, I/I, 424.

¹²⁾ 21, 139.

¹³⁾ 63, 59.

¹⁴⁾ 143.

¹⁵⁾ 133, 213.

¹⁶⁾ 104, 294.

anbahnenden Umstellungen sind also nicht allein in wirtschaftlicher, sondern auch ganz besonders in sozialpolitischer Hinsicht (Befriedung des Landes) von allergrößter Bedeutung.

Bis jetzt wurde die Einführung des Bewässerungsterrassensystems versucht bei den *Abor*¹⁾, *Sema-Naga*²⁾, *Lushei*³⁾ und *Kachin*⁴⁾, doch waren ihre Erfolge so gering, daß man nicht allein die konservative Einstellung der primitiven Bergbauern dafür verantwortlich machen darf. Wenn nämlich die Brandrodungsmethode auch im höchsten Grade verschwenderisch ist, so scheint sie doch weitgehend dem Lande und der kulturellen, namentlich soziologischen Struktur der Völker angepaßt zu sein⁵⁾. Nach Mills⁶⁾ sind als Vorbedingung für den Rodungsbau, wenn er sich nicht schädlich auswirken soll, allerdings zwei Erfordernisse zu beachten:

1. müssen beim Roden genügend viele Bäume stehen gelassen werden, um ein Fortschwemmen des Bodens zu verhindern, und
2. muß die Brache im Minimum 10 Jahre dauern, um richtiges Nachwachsen des Waldes zu gewährleisten.

So wenden die *Chakroma* als einziger *Angami-Naga*-Clan nur das Dschhum-System an, da sie über genügend Waldland verfügen, und wenn sie das nämliche Stück alle 12—15 Jahre einmal roden, bringt es bessere Ernten, als die Terrassenfelder der übrigen *Angami*⁷⁾. Cole⁸⁾ sah bei den *Lushei* sogar wegen Überflusses ungeerntete Felder und meint, daß solche Vergeudung durch Verkehrsbesserung verschwände. Und bei den *Mikir* nahm der Anbau von Wasserreis vor 1891 stark ab, da sie fanden, daß mit Bergreis bei weniger Arbeit reichere Ernten erzielt werden könnten⁹⁾.

2. Bewässerungsterrassen.

1. System. Im Gegensatz zum Rodungsbau hat der Bewässerungsterrassenbau viel beschränktere Verbreitung. Man kann deutlich zwei Zentren unterscheiden: Einmal in Oberburma, wo er sich bei *Kachin*, *Lashi*, *Tsi*, *Berg-Shan*, *Karen-Ni*, *Palaung* und *Lolo* findet, und dann in Assam, wo er in erster Linie von den *Angami-Naga* und in geringerem Maße von den *Naga*-Stämmen in Manipur angewendet wird.

Als bestes Beispiel für die zweite Art von Terrassenbau kann der von den *Angami* betriebene dienen. G. M. Godden schreibt: „Die Energie, die ihre Kriegführung charakterisiert, hat sie befähigt, ein Anbausystem in den Bergen zu vervollkommen, das dem aller Nachbarstämme überlegen ist¹⁰⁾.“ In der Tat ist es höchst bemerkenswert, wie sie die steilsten Hänge ganz ohne Meßinstrumente durch Aufführen von Terrassenmauern in bewässerte Reisfelder verwandeln, wozu sie die aus dem Feld gegrabenen Steine benutzen. Die Breite der Terrassen beträgt 60 cm bis 6 m, doch gibt es auch solche bis zu 60 m, wenn der Grund eben genug ist. Ihre Höhe mißt bei den *Karen-Ni* bis zu 2 m¹¹⁾, bei den *Angami* aber bis zu 10 m¹²⁾.

Das Wasser wird von Bächen in Kanälen hergeleitet, mitunter meilenweit um vorspringende Bergrücken herum. Oft dienen auch Bambusröhren oder ausgehöhlte Baumstämme als Leitungen, die über mehrere Terrassen, Kanäle, ja sogar tiefe Schluchten hinwegführen. Die Verteilung des Wassers geschieht durch Abzweigung in zwei oder mehr Rinnale, durch Umlegen der Röhren oder Sperren einfacher Stauwehre. Die Terrassen sind so sorgfältig abgestuft, daß das Wasser in Serpentin

¹⁾ 30, App. XIV. ²⁾ 78, App. XVIII. ³⁾ 144b, XI. ⁴⁾ 71, 89.
⁵⁾ 159, 51. ⁶⁾ 103, 108. ⁷⁾ 76, 72. ⁸⁾ 27, 138. ⁹⁾ 7, 256.
¹⁰⁾ 57, vol. 27, S. 22. ¹¹⁾ 28, 65. ¹²⁾ 59, 462.



Abb. 4. *Angami-Naga*-Dorf Viswema mit terrassierten Feldern.
(Aus: Hutton, *Angami Nagas*.)



Abb. 5. Bewässerungsterrassen und Brücke bei Khonoma, *Angami*-Land.
(Aus: Hutton, *Angami Nagas*.)



Abb. 6. An den Hängen Rodungen, im Tal Terrassen der *Kachin*, bei Sadon.
(Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)

hin- und hergeführt wird, bis es schließlich zu einem Punkte kommt, der nur sehr wenig (z. B. 2—2½ m bei 800 m langen Terrassen¹⁾) unter der oberen Einmündung liegt.

Während Rodungsbauern, wie wir sahen, nur in zwei Fällen (*Khasi* und *Lolo*) Viehdung hier und da verwenden, sammeln die Terrassenbauern bei den *Angami*-²⁾ und *Manipur-Naga*³⁾ sorgfältig allen Rindermist in und außer dem Hause und bringen ihn auf die Terrassen, wo man auch das Vieh in der kühlen Jahreszeit weiden läßt. Abgesehen vom Düngen werden die Felder nur umgegraben, darauf überflutet, um das umgegrabene Unkraut zu ersticken, und schließlich nach genügender Zersetzung zu Schlamm vermanscht. Inzwischen wurde die Saat von Wasserreis dicht auf trockenem Grund ausgesät, und etwa im Juni werden dann die Schößlinge aufs Feld überpflanzt. Dies geschieht bei den *Angami* nie in Büscheln, wie in der Ebene, sondern stets nur einzeln⁴⁾.

Die nämlichen Terrassen werden Jahr um Jahr bepflanzt, wobei sehr wenig Boden verlorenggeht. Da im *Angami-Naga*-Land schwere Regen fallen, bleibt der Wasserzufluß so konstant, daß die meisten Felder immer überflutet werden können. Wo dies an einzelnen Stellen nicht der Fall ist, leidet die Ernte, was den Wert solcher Felder stark herabsetzt⁵⁾.

2. Verbreitung. In Assam findet sich die höchststehende Form des Terrassenbaues bei den *Angami-Naga* und den stark unter ihrem kulturellen Einfluß stehenden *Kacha-Naga* (*Nzemi*)⁶⁾. Von diesem Mittelpunkt verbreitete sich das System strahlenförmig, nur im Westen, bei den wenigen Dörfern der *Chakroma-Angami*, konnte es nicht Fuß fassen, jedenfalls weil sie bei ihrem Waldreichtum nicht gezwungen sind, vom Rodungssystem abzugehen. So besitzen die östlichen *Nackten Rengma-Naga* ausgezeichnete Terrassen⁷⁾, und auch in einigen Dörfern der westlichen *Rengma*⁸⁾ und der *Sema*⁹⁾ an der Grenze gegen die *Angami* sind sie in Aufnahme gekommen. Wenn bei den *Naga*-Stämmen in Manipur auch der Rodungsbau bei weitem vorherrscht, so haben sie doch alle Bewässerungsterrassenbau übernommen, doch reicht dessen Ausführung nicht an die der *Angami* heran¹⁰⁾.

In Oberburma übernahmen die *Kachin* die Methoden der *Shan* und Chinesen, so hauptsächlich im Hukong-Tal und den nördlichen *Shan*-Staaten. Auch in den Bergen um Sadon sieht man terrassierte Feldanlagen der *Kachin* in den Talsohlen und an den unteren Berghängen. Gleichzeitig mit den Bewässerungsterrassen wurde auch der *Shan*-Pflug eingeführt, und gerade dieser Umstand hinderte die weitere Ausbreitung und intensive Anwendung des neuen Ackerbausystems, da vielfach die Zugbüffel mangelten. Ja, es kam manchenorts vor, daß trotz aller gebotenen Vorteile, terrassiertes Land wieder in den Urzustand zurückfiel, da die Bauern ihr Vieh bei Opferfesten schlachteten und dann keine Zugtiere mehr zum Pflügen hatten¹¹⁾ (vgl. S. 74).

3. Wasserleitungen. Außer den genannten Stämmen betreiben keine anderen Terrassenbau. Dies ist um so auffälliger, als eine ganze Reihe von Rodungsbauern, so die *Abor*¹²⁾, *Garö*¹³⁾, *Äo*-¹⁴⁾, *Lhota-Naga*¹⁵⁾, *Chin*¹⁶⁾ und *Wa*¹⁷⁾ es sehr wohl verstehen, Wasser in halbierten Bambusröhren oft auf weite Strecken zum Dorf oder Arbeitsweg zu führen, wobei sie beträchtliche Geschicklichkeit in der Anlage der Leitungen zeigen, die auf Holzstützen ruhen.

¹⁾ 104, 293.²⁾ 76, 74.³⁾ 75, 55.⁴⁾ 2, 129; 22, 324; 76, 72/4.⁵⁾ 76, 73.⁶⁾ Hutton in: 102, XXVIII.⁷⁾ 76, 359.⁸⁾ 105a, VI.⁹⁾ 77, 60.¹⁰⁾ 75, 50/1.¹¹⁾ 36, 38; 65, 73; 134, I/I, 424.¹²⁾ 32, 157;¹³⁾ 33, 23; 37, 33.¹⁴⁾ 33, 61.¹⁵⁾ 102, 30.¹⁶⁾ 25, 175;¹⁷⁾ 134, I/I, 465.¹⁸⁾ 134, I/I, 507.

Es ist selbstverständlich, daß die im Bau von Bewässerungsterrassen erfahrenen Stämme solche Wasserleitungen besitzen; wenn sie aber auch die Rodungsbauern benutzen, so zeigt dies, daß selbst die Kenntnis eines wichtigen Elementes der Bewässerungstechnik keineswegs den Anstoß zum allmählichen Übergang zum Terrassenbau zu geben braucht. Sehr aufschlußreich sind hierfür die Verhältnisse bei den *Khasi*, wo sie Wasserreis im Hackbau pflanzen. Sie legen lange Bewässerungskanäle an, die ganz denjenigen der *Angami* gleichen, nur verstehen sie sich eben nicht auf Terrassenbau. Als im Jahre 1917/18 ein Versuch zu seiner Einführung gemacht wurde, mußten *Angami-Naga* gesandt werden, um ihre Technik den *Khasi* zu zeigen¹⁾ (vgl. S. 32).

4. Vorzüge. Nach Auffassung von Davis sind die Gründe für eine Übernahme des Terrassenbaues da gegeben, wo es eine bestimmte Frucht erfordert, wie Wasserreis bei den *Angami*, oder wo Landnot zur Brachekürzung und dann wegen der schlimmen Folgen zu rationeller Landbearbeitung zwingt. So werden die rasch an Zahl zunehmenden *Sema-Naga*, denen jegliche Ausdehnungsmöglichkeit genommen ist, über kurz oder lang veranlaßt sein, zum Terrassensystem überzugehen²⁾. Der Anbau auf Bewässerungsterrassen hat also, trotz größeren anfänglichen Arbeitsaufwandes den großen Vorzug, daß durch Ausfall jeglicher Brache viel weniger Land pro Bevölkerungseinheit benötigt, beziehungsweise daß ein Bevölkerungszuwachs in einem bestimmten Areal eher ertragen wird, und daß man durch diesen verringerten Landbedarf der Waldverwüstung sowie ihrer unmittelbaren Folge, der Denudation, Einhalt gebietet. Weiterhin werden durch die geringere Abhängigkeit von den Regenmengen gleichmäßigere Erträge erzielt, was die Gefahr von Dürren weitgehend bannt.

3. Ort und Art der Aussaat.

1. Aussaat auf dem Felde. Gewöhnlich werden nahezu alle Fruchtarten, z. B. Reis und Hirse zusammen mit Sesam (Oberburma³⁾) wahllos gemischt auf ein und demselben Felde ausgesät. So bei den *Garo* (wenigstens im ersten Jahr)⁴⁾, in Nordcachar⁵⁾, bei *Kuki*⁶⁾ und *Thado-Kuki*⁷⁾, *Lushei*⁸⁾, Chittagong⁹⁾ und Arakan-Stämmen¹⁰⁾, *Maru*¹¹⁾, im Bhamo-Distrikt¹²⁾ bei *Khasi*¹³⁾ und *Lynnngam*¹⁴⁾.

Auch die übrigen Völker nehmen in der Hauptsache Mischsaat vor, daneben haben sie Felder, auf denen nur eine einzige Pflanze gebaut wird. So besitzen die *Abor* im Dobang-Land besondere Maisfelder¹⁵⁾; bei *Ao*¹⁶⁾, *Lhota*¹⁷⁾, *Sema*¹⁸⁾, *Angami-Naga*¹⁹⁾, *Chin*²⁰⁾ und *Kachin*²¹⁾ finden sich oft getrennte Reis-, Hirse- und Baumwollfelder, bei *Ao*²²⁾, *Lhota*²³⁾ und *Sangtam-Naga*²⁴⁾ auch kleine mit Tabak bestellte Flecken Landes, und bei den *Palawng* kleine Hanffelder²⁵⁾.

Gemüse und Gewürze pflanzt man mitunter in schmalen Streifen mitten im Getreidefeld (*Ao*²⁶⁾, *Lhota*²⁷⁾, *Angami-Naga*, *Chin*, *Kachin*) oder aber entlang der Feldränder, womit sie zugleich Besitzgrenzen andeuten (*Ao*-, *Lhota*-, *Angami-Naga*, *Lolo*²⁸⁾); die *Lhota-Naga* säen auch Hirse, Hiobstränen und Mais in solcher Weise und nie auf größeren Flächen aus. Linsen werden von *Ao*- und *Lhota-Naga* am Fuße der beim Roden stehengebliebenen Bäume angepflanzt, an denen sie sich hochranken können.

1) 43, 822; 63, 40; 77, 393.	2) 35, 246.	3) 162a, 67.	4) 124, 34.
5) 150, 604.	6) 99.	7) 142, 88.	8) 27, 138.
10) 130, 242.	11) 125, 523.	12) 36, 38.	9) 97, 331.
14) 63, 193.	15) 37, 41.	16) 103, 124.	13) 43, 822; 63, 45.
19) 76, 77.	20) 25, 212.	21) 65, 74; 71, 92.	17) 102, 56.
24) 155, 128.	25) 23, XXVII.	26) 103, 125.	18) 77, 62.
			22) 103, 125.
			23) 102, 58.
			27) 102, 57.
			28) 89, 84.

2. Fruchtfolge. In geringem Maße findet sich Fruchtwechsel, doch kann nirgends von einem System gesprochen werden, wie es etwa unsere Fruchtwechselwirtschaft darstellt. Nach Dalton¹⁾ sollen die *Garö* während der dreijährigen Anbauzeit eines Feldes im ersten Jahre Reis, im zweiten Hirse und Baumwolle und im dritten wieder Reis pflanzen; nach Playfair²⁾ hingegen wird im ersten Jahre Mischsaat ausgeworfen und im zweiten Reis allein. Auch im Bhamo-Distrikt wird im zweiten Jahre Reis gebaut, auf einem Feld, das im ersten Baumwolle trug³⁾. Die *Lhota-Naga* säen auf alten Baumwollfeldern oft Stinking dal (Zwerglinsen) an⁴⁾.

Umgekehrt wird im ersten Jahre Reis gepflanzt von *Sema*-⁵⁾, *Angami-Naga*⁶⁾ und *Palaung*⁷⁾; während die beiden *Naga*-Stämme im folgenden



Abb. 7. *Kachin*-Dorf Simlungagi, rechts eingezäunter Hausgarten.
(Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)

Jahre Mischsaat bauen, kultivieren die *Palaung Tee*, da sie glauben, daß der Teebaum auf solchem Land besser gedeihe, auf dem bereits Reis gepflanzt worden war.

Die *Khasi* bauen Kartoffeln im Turnus mit Hirse (*Paspalum sanguinale*), Mais und Taro⁸⁾.

Ansätze, Fruchtwechsel vorzunehmen, sind also vorhanden, doch erscheinen sie noch so wenig planvoll, daß von einer eigentlichen Methode nicht die Rede sein kann. Übrigens wäre es auch fraglich, ob bei der kurzen Anbauzeit der Rodungsfelder damit bessere Resultate erzielt werden könnten.

3. Garten. Manche Pflanzen werden gar nicht oder doch nur in geringem Ausmaße auf Feldern gebaut und, neben nur wenig benötigten Feldpflanzen, in kleinen eingezäunten Gärten beim Hause gezogen. Solche Gärten besitzen die *Abor*⁹⁾, *Mishmi*¹⁰⁾, *Ao*-¹¹⁾, *Lhota*-¹²⁾, *Angami*-¹³⁾, *Kabui*-

¹⁾ 33, 65. ²⁾ 124, 45. ³⁾ 36, 39. ⁴⁾ 102, 57/8. ⁵⁾ 77, 62.
⁶⁾ 76, 77. ⁷⁾ 107, 226. ⁸⁾ 63, 45. ⁹⁾ 37, 41. ¹⁰⁾ 160, 425.
¹¹⁾ 103, 126. ¹²⁾ 102, 58. ¹³⁾ 76, 47.

*Naga*¹⁾, *Naga* in Manipur²⁾, *Mikir*³⁾, *Thado-Kuki*⁴⁾, *Lushei*⁵⁾, *Chin*⁶⁾, *Kachin*⁷⁾, *Maru*⁸⁾, *Khasi*⁹⁾, *Palaung*¹⁰⁾, *Shan*¹¹⁾ und *Lolo*¹²⁾.

Keine Gärten hingegen haben die *Garó*, die nach Playfair¹³⁾ weder Gemüse noch Fruchtbäume pflanzen, weil Schweine und Hühner alles zerstörten, und ebenso wenig die *Kachari*¹⁴⁾. Auch von den *Sema-Naga*, die bekanntlich Affinität zu den *Bodo*-Völkern aufweisen, werden keine Gärten erwähnt.

In den Gärten zieht man Gemüse, wie verschiedene Arten der Gattung *Dioscorea* (Yams), Hülsenfrüchte, Cucurbitaceen, Eierpflanzen, Tomaten, seltener Bataten (*Ipomoea Batatas*), ferner Gewürze wie Ingwer und spanischen Pfeffer, sowie Zuckerrohr, Tabak, Mohn, Baumwolle, Indigo, Früchte (z. B. Ananas) und Blumen. In den Hausgärten der *Kachin* fand sich außerdem überall Chingran (*Brassica juncea* H. et T.), eine dem Senf verwandte Pflanze, sowie häufig Hirse oder Mais und Kartoffeln; letztere erhielten sie von Chinesen, doch klagen die *Kachin* über zu geringe Entwicklung der Knollen¹⁵⁾.

4. Feldbaugeräte.

Die Bergstämme verfügen nur über eine ganz geringe Anzahl von Werkzeugen für die Landwirtschaft. In der Hauptsache finden sich Dao oder Dah (Haumesser) und Hacke, daneben auch noch Axt und Jätschlinge, vereinzelt Grabstock und Sichel und in ganz wenigen Fällen Rechen¹⁶⁾.

1. Grabstock. Dieses Gerät wird nurmehr sporadisch benutzt, an seine Stelle traten Dao und Hacke. Es findet sich bei Nordassam-Stämmen¹⁷⁾, *Garó*¹⁸⁾, *Sema-Naga*¹⁹⁾, *Manipur-Naga*²⁰⁾, *Chin*²¹⁾, *Kachin*²²⁾, *Karen*²³⁾ und *Palaung*²⁴⁾. Meist besteht der Grabstock aus einem zugespitzten Bambusstab, bei den *Sema* auch aus Holz, bei *Chin*, *Kachin* und *Palaung* ist der Stock teilweise mit einer eisernen Spitze versehen. Die *Chin* kaufen dieses Werkzeug von Burmanen, und es scheint tatsächlich in solch verbesserter Form in Burma noch ein Eigenleben zu fristen, indem man es dort zum Bohren von Saatlöchern verwendet. Die *Rengma-Naga*²⁵⁾ bedienen sich eines löffelartigen Pflanzholzes. (Leider ist der wichtige Unterschied zwischen Grabstock und Pflanzholz in den Berichten nicht genügend scharf hervorgehoben.)

2. Dao. Wohl alle Bergstämme besitzen das Dao oder Dah, ein schweres, schwertartiges Haumesser von verschiedenartiger Form, das als Universalinstrument im wahrsten Sinne des Wortes verwendet wird. Die *Ao-Naga* wissen damit so



Abb. 8. Grabstock der *Kachin* (120 cm lang). (Sammlg. f. Völkerkunde, Zürich.)

1) 34, 95. 2) 75, 55. 3) 145, 10. 4) 142, 83. 5) 27, 139;
141, 22. 6) 25, 175. 7) 2, 129; 26, 9; 53, 624; 56, 155; 65, 74; 71,
89; 134, I/I, 424; 159, 253; 162, 42; 162a, 73. 8) 159, 153. 9) 63, 60;
133, 232. 10) 23, XXVII; 107, 223. 11) 162a, 73. 12) 89, 68.
13) 124, 39. 14) 21, 16. 15) 162a, 73. 16) 116, 478. 17) 30,
App. XV; 32, 153; 33, 26; 37, 41; 111, App. XI; 113, App. XII. 18) 124, 34.
19) 77, 67. 20) 75, 39. 21) Rainey in: 134, I/I, 464. 22) 162, 44.
23) 44. 24) 23, XXVII. 25) 105a, VII.

geschickt umzugehen, daß sie es europäischen Werkzeugen vorziehen. Sie gebrauchen es einmal als Waffe gegen Feinde, auf der Kopfjagd und gegen wilde Tiere, und zum anderen als Werkzeug des Land-, Wege- und Hausbaues, zum Herstellen des Haus- und Webegerätes, zum Hacken von Feuerholz, zum Pfeifenschnitzen, Schlachten, Fleischzerteilen, ja sogar zum Haarschneiden¹⁾. Dieser Verwendungsweise des Dao gibt Dalton²⁾ sprechenden Ausdruck, indem er sagt: „Die Grenzstämme brauchen sich nicht der Mühe zu unterziehen, ihre Schwerter in Pflugscharen umzuschmieden, sie verwenden sie, wie sie sind.“ So ist also die wichtigste Waffe zugleich Hauptwerkzeug, das jeder Mann stets mit sich führt und das bei den *Lalung* sogar als heilig gilt³⁾.

Die Formen des Dao sind sehr reichhaltig. Bei den Nordassam-Stämmen ist es lang und gerade⁴⁾ und bei den *Lisu* etwa 1,20 m lang und spitz⁵⁾, was dem Dao der *Shan* entspricht⁶⁾. Bei den meisten *Naga*-Stämmen⁷⁾, *Kuki-Lushei*⁸⁾, *Chin*⁹⁾, Arakan-Stämmen¹⁰⁾ und *Kachin*¹¹⁾ ist

das Dao mit seinem Holz- oder Bambusgriff etwa 60 cm, das Blatt allein 30—45 cm lang; das Wesentliche an diesem Instrument ist, daß es keine Spitze hat, sondern daß das Blatt vorn eine Breite von 6—10 cm auf-

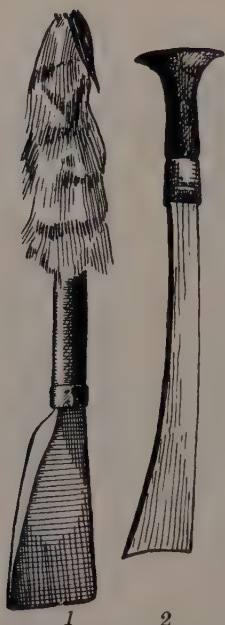


Abb. 9. 1. Dao der *Naga* (82 cm lang, Griff mit rotgefärbtem Ziegenhaar verziert); 2. Dao der *Kachin* (65 cm lang). (Sammlg. f. Völkerkunde, Zürich.)



Abb. 10. Dao-Blätter. 1. *Lhota-Naga*, 2. *Chakroma-Angami-Naga* (aus: Hut-ton, Sema-Nagas).

weist und sich gegen den Griff zu auf 2,5—4 cm verjüngt. Weiterhin ist die Schneide, wenigstens vielfach bei den *Naga*, nur an einer Seite geschärft, so daß ausschließlich Schläge abwärts von rechts oben, oder aufwärts von links unten möglich sind. Bei den *Kuki-Lushei* und in Arakan ist auch das breite vordere Klingenende geschliffen, um das Dao als Spaten verwenden zu können. Da das stumpfe Ende des Dao-Rückens häufig zum Ausgraben von Steinen und Wurzeln gebraucht wird, nützt es sich gerade hier stark ab, was wohl Anlaß für die Entstehung seltsam geschweiften Daoformen bei *Lhota*-, *Sema*- und *Chakroma-Angami-Naga* gab.

¹⁾ 143, 66.

²⁾ 33, 11.

³⁾ 49, 230.

⁴⁾ 32, 153; 33, 26, 33.

⁵⁾ 158, 194.

⁶⁾ 41, 107.

⁷⁾ 22, 323; 75, 36; 76, 36; 77, 20; 102, 15;

103, 59; 143, 65.

⁸⁾ 137, 149; 141, 27.

⁹⁾ 25, 221.

¹⁰⁾ 130, 242.

¹¹⁾ 2, 133; 26, 17; 134, I/I, 431; 162, 43/4.

Bei den südlichen und den *Tashon-Chin* kommt ein hakenförmiges Dao mit Parierstange vor¹⁾, und ein ähnliches Gerät verwenden die *Palaung*, um in ihren Teegärten Unterholz zu schlagen²⁾.

Die *Tangkhu-Naga* besitzen einen Typ mit Doppelschneide, dessen Form sich jedenfalls von derjenigen eingeführter Hacken ableitet, aus denen Haumesser hergestellt werden³⁾.

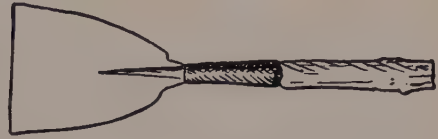


Abb. 11. Doppelschneidiges Dao der *Sema-Naga*, *Tangkhu*-Typ (aus: Hutton, *Sema-Nagas*).

Schließlich ist noch die zu den Äxten überleitende beilförmige Abart des Dao zu erwähnen, die früher bei *Ao*-, *Lhota*-, *Rengma*-, südlichen *Sangtam*-, *Chang*-, *Konyak*- und *Kalyo Kengyu-Naga* allgemein im Gebrauch stand. Heute ist die Verwendung dieser Daoaxt auf *Sangtam* und andere Trans-Tizu-Stämme beschränkt, die *Ao* zeigen sie nur noch bei Tänzen. Jedenfalls wurde diese Umstellung dadurch bewirkt, daß sich die längliche Daoform als praktischer erwiesen hat⁴⁾.



Abb. 12. Dao mit Eisengriff der *Kalyo Kengyu-Naga* (aus: Hutton, *Sema-Nagas*).

Auf Herstellungs- und Vertriebsweise, wie etwa auf die Tatsache, daß die Waffenschmiedevölker des Nordens, *Khunnong* und *Tareng*, weite Gebiete beliefern⁵⁾, sowie auf die Theorien, welche Hutton über die Herleitung der einzelnen Typen aufgestellt hat⁶⁾, kann hier nicht näher eingetreten werden, galt es doch nur, die Bedeutung des Dao für den Feldbau festzuhalten.

3. Axt. Die Verbreitung der Axt beschränkt sich auf die Nordassam-Stämme⁷⁾, *Garö*⁸⁾, wenige *Naga*-Stämme: *Sema*⁹⁾, *Angami*¹⁰⁾, *Yachumi*¹¹⁾ und *Kabui*¹²⁾, die *Kuki-Lushei-Chin*-Gruppe (nebst Chittagong)¹³⁾, *Khasi*¹⁴⁾ und *Palaung*¹⁵⁾. Auch die weiter oben als im Besitze eines axtförmigen Dao bezeichneten *Naga*-Stämme können hierher gerechnet werden.

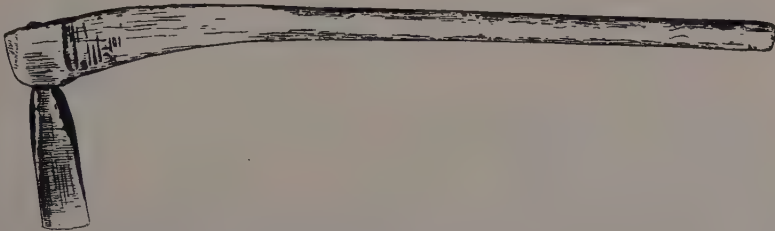


Abb. 13. Axt der *Chakma* (Chittagong) mit verstellbarer Klinge (nach: Riebeck, aus: Buschan, Ill. Völkerkunde, Bd. II).

In einen Bambuswurzel- oder Holzgriff ist ein Eisenblatt von etwa 30 cm Länge eingelassen, das an der Schneide 5—8 cm (*Sema*) oder höchstens 4 cm (*Lushei*) breit ist.

¹⁾ 25, 221. ²⁾ 23, XXVII. ³⁾ 77, 21. ⁴⁾ 76, 359; 77, 20; 102, 15; 103, 60. ⁵⁾ 94, 198; 162, 43/4. ⁶⁾ 78, App. XVIII; 102, XXVI. ⁷⁾ 30, App. XV; 144, 86. ⁸⁾ 33, 65; 124, 163. ⁹⁾ 77, 66. ¹⁰⁾ 22, 324; 76, 78. ¹¹⁾ 76, 404. ¹²⁾ 34, 97. ¹³⁾ 25, 21; 137, 149; 142, 87. ¹⁴⁾ 18a, XX; 63, 39. ¹⁵⁾ 23, XXVII.

Verwendet wird die Axt zum Fällen der größeren Bäume und gelegentlich zum Ausmachen zäher Wurzeln. Die isolierten Völker, in deren Kulturbesitz die Axt nicht vorkommt, müssen sich auch für diese schweren Arbeiten mit dem Dao behelfen. Der Verbreitung nach ist die Axt ein von den Randgebieten her eingeführtes Werkzeug, dem primitiven hinterindischen Feldbau also nicht eigentümlich. Noch heute sträubt sich mancher Eingeborene auf englische Anleitung hin das Dao durch die Axt zu ersetzen.

4. Jätschlinge. Die *Naga*, zumindest die *Ao*¹⁾, *Lhota*²⁾, *Rengma*³⁾, *Sema*⁴⁾, *Angami*⁵⁾ und *Tangkul*⁶⁾, besitzen ein einfaches Jätwerkzeug, das aus einem ca. 45—55 cm langen und 2 cm breiten Bambusstreifen besteht, dessen beide Enden gekreuzt und am Schnittpunkt mit Rohr verbunden sind. Das gebogene Mittelstück wird so nach unten gedrückt



Abb. 14. Jätschlinge der *Sema-Naga* aus Bambus (18 cm lang) (aus: Balfour, Native Hoes, in „Man“ XVII, 74).

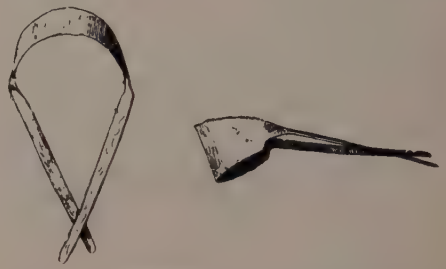


Abb. 15. Jätschlinge der *Ao-Naga* aus Eisen (18 cm lang) (aus: Balfour, Native Hoes, in „Man“ XVII, 74).

und bildet die Schneide, nachdem es angeschärft wurde. Solche Jät-hacken sind zwar rasch angefertigt, müssen jedoch vor Gebrauch etwa ein Jahr lang liegen, um hart zu werden, wozu man sie auch räuchert. Die Abnutzung ist so stark, daß eine Person am Tage 7—8 Stück verbraucht. Aus diesem Grunde werden heute in steigendem Maße Jät-schlingen aus Eisen hergestellt, deren Form sich vom ursprünglichen Bambusgerät ableitet⁷⁾, das immerhin als zweckdienlicher bevorzugt wird, da es nicht nur leichter und handlicher ist, sondern auch die jungen Korn-schößlinge besser schont.

Beim Gebrauch wird die Jätschlinge in den lockeren Boden geschlagen, wobei sie die Wurzeln des Unkrauts durchschneidet. Die Eingeborenen halten sie für praktischer als alle europäischen Jätwerkzeuge.

Ob die Jätschlinge auch bei anderen Stämmen, als den *Naga* vorkommt, ist nicht sicher festzustellen. Die *Abor*⁸⁾ und möglicherweise die *Garo*⁹⁾ scheinen ein ähnliches Instrument zu benutzen. Im übrigen tritt die Hacke an ihre Stelle.

5. Hacke. Am wichtigsten neben dem Dao ist das Werkzeug, das der ganzen Wirtschaftsform den Namen verleiht, die Hacke. Ganz allgemein verbreitet, variiert ihre Größe, Form und Befestigungsart am Griff stark, doch ist nur in den wenigsten Fällen eine Spezialisierung für den Gebrauch angedeutet. So verwenden die *Lhota-Naga* eine schmale Unkrauthacke aus Bambus, neben einer Hacke zum Umgraben, die aus einem dreieckigen Eisenblatt besteht¹⁰⁾, und *Sema-Naga*¹¹⁾ wie *Lolo*¹²⁾ besitzen Hacken von drei verschiedenen Größen. Es muß angenommen werden, daß man in der Regel nur über einen einzigen Typ verfügt, jeden-

¹⁾ 77, 67; 103, 120; 143, 43. ²⁾ 77, 67; 102, 49. ³⁾ 105a, VII.
⁴⁾ 77, 67. ⁵⁾ 76, 78. ⁶⁾ 161, 367. ⁷⁾ 8. ⁸⁾ 32, 153; 33, 26.
⁹⁾ 124, 34. ¹⁰⁾ 102, 47. ¹¹⁾ 77, 66. ¹²⁾ 89, 84.

falls wird am häufigsten eine verhältnismäßig kleine Hacke aus Bambus verwendet (z. B. von den *Kachin*), wie viele Berichte nachweisen. Die Griffe sind meist kurz, oft stark gekrümmt, was eine sehr gebückte Haltung beim Arbeiten erfordert¹⁾.

Balfour²⁾ unterscheidet nach der Befestigungsart vier völlig voneinander abweichende Hackentypen der *Naga*:

1. Die von der einfachen Jätschlinge abgeleitete Form: ein breites, schwach gebogenes Blatt ist mit seinen beiden seitlichen Zungen durch geflochtene Rotangstreifen an zwei x-förmig gekreuzten Bambusgriffen befestigt. Diese Art findet sich bei den *Konyak-Naga* (im weiteren auch bei *Ao-* und *Lhota-Naga*), während bei den *Ao-Naga* der Griff aus einem Stück besteht, das sich y-förmig spaltet, und als Blatt ein Jäteisen (Abb. 15) verwendet wird, womit bereits ein sehr handliches Werkzeug zustande kommt.



Abb. 16. Hacke aus Bambus der *Kachin* (51 cm lang). (Sammlg. f. Völkerkunde, Zürich.)



Abb. 17. Jäthacke der *Konyak-Naga* von Chinglong (34 cm lang) (aus: Balfour, *Native Hoes*, in „*Man*“ XVII, 74).

Abb. 18. Jäthacke der *Ao-Naga* (34 cm lang) (aus: Balfour, *Native Hoes*, in „*Man*“ XVII, 74).



Abb. 19. Hacke zum Stoppelräumen der *Sema-Naga* (aus: Balfour, *Native Hoes*, in „*Man*“ XVII, 74).

2. Indirekt scheint mit vorgenannter Form eine Hacke in Verbindung zu stehen, deren einzige Zunge durch ein Loch im keulenartig verdickten Griffende ragt; sie kommt z. B. bei den *Chang-* und *Yachumi-Naga*, aber auch bei den *Sema-Naga* vor.

Die anderen Eisenhacken sind wohl Ableitungen von neolithischen Steinwerkzeugen, sowohl ihrer Form, wie ihrer Befestigungsweise nach. Nach Nötling³⁾ wurden solche Artefakte in den Bergen von Oberburma gefunden.

¹⁾ 22, 324.

²⁾ 8.

³⁾ 112, 589.

Es gibt davon zwei Typen: das Vierkantbeil und das Schaftzungenbeil (Schulterbeil).

3. Dem erstgenannten dieser Steinwerkzeuge entspricht eine Eisenhacke, deren Blatt sich mandelförmig nach hinten verjüngt und mit diesem hinteren Teil auf einem winklig abgebogenen Griff festgebunden ist (so bei *Lhota*-, *Sema*-, *Angami*-, *Tangkhu*-*Naga*, *Lushei*).



Abb. 20. Hache der *Lushei* (Chittagong) (Schaft aus Bambus) (nach Riebeck, aus: Buschan, III. Völkerkunde, Bd. II).

4. Vom Schulterbeil leitet sich die Schaftzungenhacke ab, die in verschiedenen Abmessungen von *Yachumi*-, *Konyak-Naga*, *Mikir*, *Kachin*, *Khasi* und wohl noch anderen Stämmen gebraucht wird. Um die Schaftzunge zieht man ein gespaltenes Rohr und umwickelt es so mit Rotang, daß das Hackenblatt fest sitzt und die beiden zusammengebundenen Rohrhälften als Griff dienen. Die Schaftzungenhacke wird als dem Kulturgut der Mon-Khmer (Austroasiaten) entstammend angesehen¹⁾.

6. Sichel. Die Sichel der *Angami-Naga* wird beschrieben als leicht gebogenes Eisenblatt von etwa 30 cm Länge mit rohgezackter Sägezahn-schneide; die Zunge ist in einem Holzgriff festgebunden²⁾. Gleiche Form weisen die Sicheln der *Kachari*³⁾, *Alten Kuki*⁴⁾, *Thado-Kuki*⁵⁾, Nordarakan-Stämme⁶⁾ und *Khasi*⁷⁾ auf. Nach Carey⁸⁾ benutzten die *Chin* ursprünglich Sicheln burmanischer Herkunft, es ist also wohl denkbar, daß der gezähnte Sicheltyp aus dem Kulturgut der Burmanen stammt.

*Palaung*⁹⁾ und *Lolo*¹⁰⁾ haben Sicheln verschiedener Größe. Erstere verwenden große für Unkraut und Gras, kleine für Reis; letztere hingegen große für Reis und kleine für Hirse.

7. Rechen. Dieses Gerät wird nur für *Garö*¹¹⁾, *Sema*¹²⁾ und *Angami-Naga*¹³⁾ erwähnt, seine Verbreitung ist also lokal beschränkt; bei den *Garö* steht es nicht in allgemeinem Gebrauch, sondern hat seine Herkunft offenbar vom südlichen Teil ihres *Abeng*-Clans.

Das Material besteht aus Bambus, der an einem Ende in 4—6 Teile aufgesplittert ist, die rechtwinklig abgebogen, nach



Abb. 22. Rechen der *Sema-Naga* (aus: Hutton, *Sema-Nagas*).

Abb. 21. Schaftzungenhacke der nordöstl. *Naga* (Gegend von Makum, Assam) (nach S. E. Peal, aus: Buschan, III. Völkerkunde, Bd. II).

¹⁾ 41, 131; 70a, 562; 78, App. XVIII; Hutton in: 102, XXVII; 112, 593; 121, 20. ²⁾ 76, 79. ³⁾ 29a, VIII. ⁴⁾ 105b, IX; 105c, X. ⁵⁾ 142, 87. ⁶⁾ 130, 242. ⁷⁾ 18a, XX. ⁸⁾ 25, 212. ⁹⁾ 23, XXVII. ¹⁰⁾ 89, 84. ¹¹⁾ 124, 34. ¹²⁾ 77, 67. ¹³⁾ 76, 78.

Trocknen und Härten mit Bambuslaschen an den Griff zurückgebunden werden.

Verwendet wird der Rechen zum Sammeln von Wurzeln und Unkraut auf dem Felde (*Garó*), oder zum Wenden des Korns beim Trockenprozeß (*Angami*).

5. Pflugkultur.

Die Völker der Ebenen bestellen ihre Felder mit primitiven Pflügen, die von Büffeln gezogen werden. Reis wird stets als Sumpfreis auf überschwemmbarren Feldern kultiviert. Stellenweise finden sich auch terrasierte Felder, wo es das Gelände erfordert (so bei den *Shan*¹⁾).

Der reiche Alluvial-Boden bringt gute Ernten hervor, die wenig Düngen erfordern, doch wird von den *Shan* mitunter auch eine besondere Düngmethode angewendet: Sie schneiden und trocknen das Gras auf den Feldern und legen es dann auf Haufen, die sie verbrennen; die Asche wird mit Dung vermischt über das Feld gebreitet, worauf man das Feld überschwemmt²⁾.

Die Hauptvertreter der Pflugkultur sind *Assamesen*, *Meithei* in der Ebene von Manipur³⁾ und *Shan*. Von ihnen her ist die Pflugkultur, wenn gleich nur in geringem Maße, auch zu Bergstämmen vorgedrungen. So bestellt der *Memba*-Clan der *Abor* seine bewässerten Reisfelder mit dem Pflug⁴⁾, ebenso wie die den *Abor* ähnlichen *Auka-Miri* (= *Tenae*), die den übrigen *Miri* kulturell stark überlegen sind⁵⁾. Wo in gewissen Tälern der *Garó*-Berge Wasserreis gepflanzt wird, sind es fast ausschließlich *Rabha* und *Koch*, die ihn bauen⁶⁾; in den *Jaintia*-Bergen besitzen die *Synteng* Pflugkultur⁷⁾. Von den *Lushei* hatten bis 1911 auf Ermutigung der Regierung ca. 30% der Bevölkerung nassen Reisbau aufgenommen⁸⁾, ebenso ist bei den *Chinbon* (Clan der *Chin*) des südlichen Mön-Tales Pflügen bekannt⁹⁾. Bei den Berg-*Shan* werden sogar Rodungsfelder zum Teil gepflügt und gegggt, und in manchen Talgründen arbeiten auch *Kachin*¹⁰⁾ und *Riang*¹¹⁾ nach *Shan*-Methode.

2. Kapitel.

Feld und Anbauzeit.

1. Lage, Größe und Schutz des Feldes.

1. Dorflage. Stets auf Berggipfeln oder freiliegenden Graten bauen ihre Dörfer die *Miri*¹²⁾, *Abor*¹³⁾, *Ao*¹⁴⁾, *Lhota*¹⁵⁾, *Sema*¹⁶⁾, *Angami*¹⁷⁾, *Kacha*¹⁸⁾, *Kabui-Naga*¹⁹⁾, *Naga* in Burma²⁰⁾, *Thado-Kuki*²¹⁾, *Lushei*²²⁾, Chittagong-²³⁾ und Arakan-Stämme²⁴⁾, *Maru*²⁵⁾ und *Kadu*²⁶⁾. Diese Schutzlage gegen feindliche Angriffe einerseits und Fiebergefahr andererseits bevorzugten auch einige andere Völker, z. B. die *Kachin*. Mit der fortschreitenden Befriedung des Gebietes überwiegen aber neue Gründe, wie Schutz vor Winden oder Nähe von Wasser, daher werden ihre Dörfer in tiefer gelegenen Mulden gebaut. So leben die *Mishmi* nach Dalton in Dörfern auf Gipfeln²⁷⁾, nach Rowlett aber in einzelnen im Dschungel verstreuten Häusern²⁸⁾, und die *Kuki* bewohnten noch in ihrem alten Land nur die Bergkuppen, nach ihrer Nordwanderung nach Nordcachar hingegen bezogen sie die unteren Re-

1) 52, 438/40. 2) 106, 148/52. 3) 73, 40. 4) 37, 95/6. 5) 31, 428;
33, 35. 6) 124, 45. 7) 18a, XXI. 8) 27, 138. 9) 134, I/I, 464.
10) 71, 90. 11) 134, I/I, 520. 12) 33, 31. 13) 37, 33. 14) 103, 71; 108,
58; 143, 27. 15) 102, 21. 16) 77, 33. 17) 21, 142; 22, 317; 76, 43;
97, 144; 150, 650. 18) 156, 68. 19) 33, 51; 75, 41; 161, 354. 20) 36a,
268. 21) 142, 83. 22) 137, 146. 23) 9, 380. 24) 123, 705; 130, 245.
25) 125, 522. 26) 134, I/I, 571. 27) 33, 14. 28) 129, 490.

gionen in Feld- und Wassernähe¹⁾. Gleiche Motive waren für *Chin*²⁾ und *Kachin*³⁾ maßgebend. Bei *Kuki*⁴⁾ und *Lushei*⁵⁾ trat noch die weitere Folge ein, daß die erstmals großen Dörfer nunmehr in getrennte Höfe, beziehungsweise kleine Gemeinden zerfallen. Bei den *Palaung* wurden die früher auf Gipfeln gelegenen Dörfer⁶⁾ in Einzelhöfe aufgelockert, die mitten in den Teegärten liegen und dem Bauern weite und steile Wege ersparen⁷⁾. Auch bei den anderen östlichen Völkern muß früher Schutz vor Überfällen bei der Dorfanlage maßgebend gewesen sein, aber eine wichtige Rolle spielt hier auch der Windschutz. Daher finden sich die Dörfer der *Wa*⁸⁾, *Lamet*⁹⁾, *Lisu*¹⁰⁾, *Lahu*¹¹⁾ und *Akha*¹²⁾ stets an windabgewandten Hängen oder in engen Schluchten. Während die *Lolo* immer in Dörfern leben, haben sich die *Lisu*, ähnlich wie die *Palaung* aufgesplittert und wohnen in Familien getrennt bei ihrem Land¹³⁾.

*Garo*¹⁴⁾ und *Khasi*¹⁵⁾ bauen nie oben auf den Bergen, was bei letzteren sogar Tabu ist, sondern immer am Hang in Tälern oder Mulden, in Schutzlage vor Wind. Früher waren die *Garo*-Dörfer groß und volkreich, um Feinden gegenüber stark genug zu sein, heute aber besteht eine Tendenz zu kleinen Weilern, da es schwierig ist, bei dem Brandrodungssystem genügend Land in der Nähe eines großen Gemeinwesens zu finden. Auch die *Mikir*-Dörfer sind klein¹⁶⁾; ebenso die Dörfer der *Sema-Naga*, *Lushei*, *Chin* und *Kachin*, da die Söhne von Häuptlingen wegziehen, um neue Dörfer zu gründen (vgl. S. 83).

2. Feld. Wo die Dörfer die Gipfel beherrschen, müssen die Felder naturgemäß die darunterliegenden Hänge einnehmen. Anders bei Wanderstämmen, wo sich die Dörfer häufig mitten im Rodungsland finden, was mit der fortschreitenden Verkleinerung der Dörfer allmählich auch von den früher nur die Höhen bewohnenden Stämmen nachgeahmt wird. Die *Maru*¹⁷⁾ bauen ober- und unterhalb des Dorfes an, eine regelmäßige Waldlinie bezeichnet, gleich wie bei den *Mishmi*¹⁸⁾, den oberen Rand der Felder.

Die Felder sind im allgemeinen klein (*Mikir*¹⁹⁾, *Kachin*²⁰⁾, *Lawa*²¹⁾, *Wa*²²⁾, *Lisu*²³⁾). Bei allen *Naga*-Stämmen ohne Terrassenbau arbeitet das ganze Dorf (in großen Dörfern zumindest ein ganzer Clan) an einem zusammenhängenden Stück Land²⁴⁾, wofür fünf wichtige Gründe maßgebend sind:

1. ist die Sicherheit gegen Angriffe feindlicher Kopffäger größer,
2. können sich Freunde besser gegenseitig bei der Arbeit helfen (vgl. S. 87/8),
3. wird der Schutz gegen Wild- und Vogelschaden erleichtert,
4. ist das angebaute Gebiet leichter einzuhegen und
5. hilft das ganze Dorf, um einen Weg zum Feld freizuhalten.

Dieser letzte Punkt ist sehr wichtig, denn in manchen Jahren befinden sich die Felder in 8—10 km Entfernung (*Abor*²⁵⁾, *Ao-Naga*²⁶⁾, *Lushei*²⁷⁾, *Chin*²⁸⁾, *Kachin*²⁹⁾), bei den *Wa* bis zu 1000 m unterhalb vom Dorf³⁰⁾, in den Arakan-Bergen gar mitunter 1—2 Tage weit weg³¹⁾. Die *Haka-Chin* unterscheiden zwischen fernem Anbauland (= zo lo), für das bei Mißernte vom Pächter keine Taxe zu zahlen ist, und nahem Anbauland (= lai lo), wofür sie nach jeder Ernte, auch bei schlechtem Ergebnis, entrichtet werden

¹⁾ 21, 99; 150, 635. ²⁾ 25, 175; Rainey in: 134, I/I, 466. ³⁾ 2, 128; 26, 6; 53, 631; 56, 168; 159, 251; 162, 42. ⁴⁾ 33, 46. ⁵⁾ 141, 21.
⁶⁾ 23, IX; 52, 460; 90, 5; 107, 201. ⁷⁾ 38, 25. ⁸⁾ 133, 217; 134, I/I, 498.
⁹⁾ 134, I/I, 522. ¹⁰⁾ 128, 260; 134, I/I, 587; 159, 198. ¹¹⁾ 87, 3; 134, I/I, 582. ¹²⁾ 134, I/I, 591. ¹³⁾ 89, 73. ¹⁴⁾ 33, 38; 124, 38. ¹⁵⁾ 63, 33.
¹⁶⁾ 21, 136. ¹⁷⁾ 125, 522. ¹⁸⁾ 160, 427. ¹⁹⁾ 145, 11. ²⁰⁾ 65, 71.
²¹⁾ 28, 48. ²²⁾ 134, I/I, 511. ²³⁾ 45, 262. ²⁴⁾ 77, 150; 102, 45; 103, 109.
²⁵⁾ 32, 153; 33, 26. ²⁶⁾ 108, 55. ²⁷⁾ 27, 138. ²⁸⁾ 25, 211. ²⁹⁾ 162a, 63.
³⁰⁾ 134, I/I, 509. ³¹⁾ 123, 703.

muß¹⁾. Die *Chin* tragen der Mühe, entfernte Felder zu bestellen, auch insofern Rechnung, als sie diese nur bebauen, falls die dornnahen, regulären Felder dem Bedarf nicht genügen sollten²⁾, und aus dem gleichen Grunde kürzen die *Sema-Naga*³⁾ die Brachezeit nahegelegenen Landes ab.

3. Wege. Das Aushauen von Wegen durch den Wald oder das Bambusdickicht ist eine anstrengende Tätigkeit, die mehrmals wiederholt werden muß, besonders wenn es sich um die Verbindung zu entfernten Feldern handelt. Denn der im feuchtwarmen Klima raschwachsende Dschungel verschließt die schmalen Pfade immer wieder, so daß zu gewissen Zeiten die ganze Dorfschaft mit dem Ausklären der Wege beschäftigt ist.

In der Regel sind diese Pfade steil und höchstens mannsbreit (*Ao-*, *Lhota-*, *Sema*⁴⁾, *Konyak*⁵⁾, *Kabui-Naga*⁶⁾, *Kachin*⁷⁾, *Lisu*⁸⁾), öfters finden sich aber auch höherstehende Leistungen, wie Treppenstufen bei *Abor*⁹⁾ und *Lhota-Naga*¹⁰⁾; bei den *Abor* des Sipu-Tales werden solche Stufen sogar durch Längs- und Querschwellen gestützt. An sehr steilen Stellen benutzt man Bambusleitern (*Abor* des Subansiri-Hochlandes) oder gekerbte Pfähle (*Lhota-Naga*). Bäche und Gräben werden von Nordassam-Stämmen und *Naga* durch einen Baumstamm, oder ein paar Planken überbrückt, über Flüsse spannen sie ebenso wie die *Kachin* technisch bemerkenswerte Hängebrücken aus Rotang und Bambus, die sie an Bäumen verankern; die *Lhota-Naga* pflanzen auch Bäume neben den Brückenenden für den Fall, daß die in Gebrauch befindlichen absterben oder weggeschwemmt werden.

Besondere Beachtung verdienen die Anlagen der *Angami-Naga*¹¹⁾, die zu ihren Terrassenfeldern nicht nur breitere und gut gebaute Dauerwege erstellen, sondern es auch mit beträchtlichem Geschick verstehen, steile Stellen durch hin- und hergeführte Serpentinien gangbar zu machen. Auch hierin zeigen sie sich ihren Nachbarn überlegen, ein weiterer Hinweis auf die besondere Stellung, die sie einnehmen.

Mit der Einführung von Fahrzeugen muß sich eine neue Entwicklung anbahnen. So gibt es in Manipur bereits einige breite Wege, auf denen Ochsenkarren verkehren können¹²⁾.

4. Feldhütte. Wo es wegen der Steilheit des Geländes oder der Entfernung zu anstrengend ist, täglich den Weg vom Dorf ins Feld und wieder zurück zu machen, legt man mitten in der Rodung kleine Feldhütten an. Sie sind meist als Schutz gegen wilde Tiere, besonders Elefanten, auf Pfählen erstellt und werden in den Anbau-Monaten bewohnt, während das Dorf so gut wie verlassen ist. So halten es die *Abor*¹³⁾, *Garö*¹⁴⁾, *Ao*¹⁵⁾, *Konyak-Naga*¹⁶⁾, *Mikir*¹⁷⁾, *Thado-Kuki*¹⁸⁾, *Lushei*¹⁹⁾, *Chin*²⁰⁾, Chittagong²¹⁾ und Arakan-Stämme²²⁾, *Kachin*²³⁾, *Lashi*²⁴⁾, und die Völker des Bhamo-Distriktes²⁵⁾. Auch auf jedem Landbesitz der *Angami-Naga* befindet sich eine Feldhütte, wo sie bei schlechtem Wetter Unterschlupf suchen²⁶⁾, als längerer Wohnort scheint sie ihnen aber nicht zu dienen. Die Feldhütten in den Teegärten der *Palawung* sind groß genug, um viele Arbeitende aufzunehmen; sie werden nur während der Pflückzeit bewohnt und besitzen einen großen Eingangsraum, in dem der Tee gedämpft und abgewogen wird²⁷⁾.

Bei den *Konyak-Naga* bauen Leute, die eine gute Ernte hatten, besonders große Feldhäuser²⁸⁾, und in Chaoha sah Hutton²⁹⁾ solche aus rohem

1) 66, 38. 2) 25, 211. 3) 77, 59. 4) 33, 40. 5) 115, 322.
 6) 75, 41. 7) 2, 129. 8) 128, 260. 9) 37, 20/1. 10) 102, 23.
 11) 22, 317; 76, 45; 166, 63. 12) 75, 7. 13) 37, 42. 14) 124, 37;
 133, 232. 15) 103, 110. 16) 86, 30. 17) 145, 56. 18) 142, 84.
 19) 141, 32. 20) 25, 211; 134, I/I, 465. 21) 97, 331. 22) 123, 703.
 23) 133, 223; 134, I/I, 425/6; 162a, 63. 24) 159, 110. 25) 36, 38. 26) 76, 74.
 27) 90, 11/2; 107, 229. 28) 86, 7. 29) 86, 30.



Abb. 23. *Kachin*-Rodung nach der Reisernte mit Wachthütte, Gegend von Sadon.
(Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)



Abb. 24. Baumwachthaus (= „borang“) im Rodungsfeld der *Garos*.
(Aus: Playfair, *Garos*.)

Steingemäuer aufgeführt und mit Bambusblütenscheiden gedeckt, einem sonst nirgends gebrauchten Material, das aber für Jahre hält. Mag dies nun als eine Stabilisierung des Wohnens in Feldnähe gedeutet werden oder nicht, Tatsache ist, daß entsprechend der weiter oben besprochenen Tendenz auf Verkleinerung der Dörfer zu Weilern und schließlich Gehöften, die Feldhütte so sehr an Bedeutung gewonnen hat, daß das Dorfhaus, wie es bei den *Garö*¹⁾ geschieht, zu ihren Gunsten ganz aufgegeben wird.

Besonders wichtig sind die Feldhütten, um Tag und Nacht Wachen zu beherbergen, gerade da, wo die Arbeitenden abends ins Dorf zurückkehren. Wilde Tiere, wie auch weidende Haustiere würden in kürzester Frist jedes Feld zerstören, wenn nicht Knaben, bei einzelnen Völkern auch Sklaven, sie durch Lärmen verscheuchten (*Mishmi*²⁾, *Kachari*³⁾). Ab und zu finden sich zu diesem Zwecke auch eigentliche kleine Wacht-häuschen, wie bei den *Ao-Naga*⁴⁾ und *Kachin*⁵⁾, manchmal mit einer über den Hang ragenden Aussichtskanzel versehen, wie bei den *Lashi*⁶⁾, oder überhaupt nur eine erhöhte Plattform (= „machan“, wie bei den *Angami-Naga*⁷⁾, schließlich auch Baumhütten als Lugaus, wie bei *Garö*⁸⁾, *Lhota-Naga*⁹⁾ und *Chin*¹⁰⁾.

5. Feldschutz. a. Schreckmittel. Nach ihrem Prinzip sind zwei Arten zu unterscheiden: solche, die durch Lärm, und solche, die durch ihren Anblick wirken. Abgesehen von Schreien, Trompeten, oder dem Zusammenschlagen zweier hohler Bambusstücke, wie es von *Lhota*¹¹⁾, *Sema-Naga*¹²⁾ und *Chin*¹³⁾ erwähnt wird, oder von Feuern aus Bambus, der mit lautem Knall explodiert, sobald sich die Luft in den einzelnen Knoten erhitzt, wie es die *Lhota-Naga* anwenden, finden sich doch auch technisch entwickeltere Methoden. Die *Chin*, *Kachin*¹⁴⁾ und *Lashi*¹⁵⁾ span-



Abb. 25. Handklapper aus Bambus der *Sema-Naga* (aus: Hutton, *Sema Nagas*).

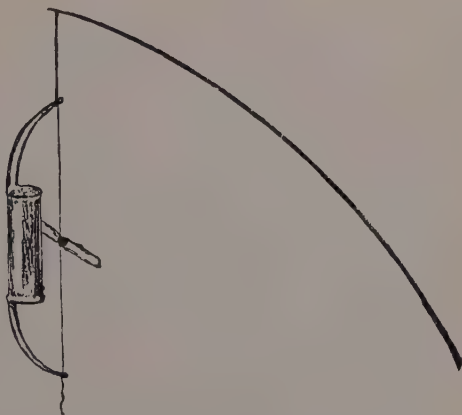


Abb. 26. Automatische Klapper der *Sema-Naga* (aus: Hutton, *Sema-Nagas*).

nen kreuz und quer übers Feld Schnüre, an denen Bambus-Klappern oder -Rasseln hängen (neuerdings auch alte Konservbüchsen); die Enden laufen bei der Feldhütte zusammen, von deren Plattform aus sie durch die Wachmannschaft bewegt werden. Automatische Klappern werden durch Wind oder Wasser ausgelöst. *Sema*¹⁶⁾ und *Angami-Naga*¹⁷⁾ kennen solche Windklappern; die der *Sema* bestehen aus einem Bambusstück von drei Knoten, deren oberer und unterer mit der Aufhängeschnur verbunden sind, an der eine Holzklapper so befestigt ist, daß sie durch den Wind in einem Schlitz des mittleren Knotens laut hin- und hergeschlagen wird. Wo ein Bach bei der Rodung fließt, wird von den *Lashi* einfach eine mit den Rasseln im Feld verbundene Schnur darüber gespannt, an der man

¹⁾ 124, 37.

²⁾ 160, 427.

³⁾ 40, 50.

⁴⁾ 108, 60.

⁵⁾ 162, 45.

⁶⁾ 159, 110.

⁷⁾ 76, 74.

⁸⁾ 124, 38.

⁹⁾ 102, 52.

¹⁰⁾ Rainey in:

134, I/L, 464.

¹¹⁾ 102, 52.

¹²⁾ 77, 57.

¹³⁾ 25, 211.

¹⁴⁾ 41, 190.

¹⁵⁾ 159, 111.

¹⁶⁾ 77, 57.

¹⁷⁾ 76, 75.

einen im Bache schwimmenden Holzblock befestigt; das fließende Wasser zerrt an dem Holzstück, und die Bewegung wird so in unregelmäßigen Abständen auf die Klappern übertragen. Sinnreicher ist jedoch ein anderer Apparat, der sich bei *Angami-Naga* und *Lashi* vorfindet: Ein in seiner oberen Hälfte um eine Stange drehbares hohles Bambusstück wird so lange mit Wasser gefüllt, bis es kippt und sich dabei entleert. Beim Zurückfallen schlägt der schwerere untere Teil mit lautem Ton an ein anderes Stück Bambus (*Angami*), oder an eine straff gespannte Schnur, die alle paar Minuten die Feldrasseln zum Lärmen bringt (*Lashi*).

Vogelscheuchen mannigfaltiger Art stellen *Abor*, *Mishmi*¹⁾, *Lhota*-²⁾, *Angami-Naga* und *Chin*³⁾ auf: Bambusstangen, an denen von Schnüren Blätter im Winde schwingen (*Abor* und *Lhota*), übers Feld gespannte Schnüre, an denen Tuch- oder Rindenfetzen hängen, Falken oder menschliche Figuren aus Flechtwerk, deren Kopf ein Kürbis darstellt, der auf einem Bambus hin- und herschwankt (*Angami*).

b. Zäune. Die *Abor*⁴⁾ erstellen Zäune, damit ihre Rinder nicht ins Feld dringen können (im Sipu-Tale sind sie bis zu 1,50 m hoch). Auch *Lhota*-⁵⁾, *Sema*-⁶⁾, *Kabui-Naga*⁷⁾ und *Karen*⁸⁾ errichten rohe Feldgitter, die *Lushei*⁹⁾ verwenden dazu das beim Roden nicht verbrannte Holz. Die *Khasi* schützen ihre Kartoffelgärten, indem sie sie mit Trockengräben und Hecken umgeben¹⁰⁾.

2. Der Pflanzenbau im Jahresverlauf.

1. Die einzelnen Abschnitte. Da das Holz beim Niederbrennen völlig zu Asche werden muß, soll es seinen Zweck als Düngemittel erfüllen, so ist es nötig, daß zeitig genug gerodet wird, damit alles richtig austrocknen kann. Dementsprechend könnte man meinen, das Roden allgemein früh in der kühlen, trockenen Jahreszeit vorgenommen zu sehen, so wie es durch *Garo*, *Naga*-Stämme, *Chin*, *Lashi* und *Khasi* geschieht. Da das gefällte Holz in der Regel erst kurz vor Einsetzen der Monsunregen verbrannt wird, um das Fortwehen der Asche durch Winde zu verhindern, entsteht bei ihnen eine ausreichende Zeitspanne, während der das Holz völlig austrocknet.

Andere Stämme aber, so die *Kuki-Lushei*-Clans und die *Awa Khami*, *Ahraing Khami* und *Mro* im *Chin-Hill-Area* (Saingdin)¹¹⁾, beginnen mit dem Roden frühestens im Januar oder Februar, die *Kachin* im März¹²⁾, die Chittagong- und Arakan-Stämme sogar erst im April. Die Frist bis zum Niederbrennen wird also hier verringert. Dawson¹³⁾ sagt, daß in den niederen Höhen des Bhamo-Distriktes erst im April gerodet werde, gegenüber Februar in höheren Lagen, weil unten der Regen das Niederbrennen weniger stören könne; Hertz¹⁴⁾ hingegen meint, daß die *Kachin* nach guten Ernten bald zu leichtsinnig und nachlässig werden und das Fällen verschieben, so daß das Holz noch nicht genügend trocken ist, wenn die Regenzeit beginnt, was als Folge schlechte Ernten nach sich zieht (vgl. S. 30, 62).

Umgekehrt schieben die *Lhota-Naga* ihre Rodungszeiten in gewissen Fällen vor. Dort nämlich, wo armer Boden ist, wird schon im Juli gefällt und im Dezember verbrannt, während sonst der Wald erst im Dezember niedergeschlagen und im März verbrannt wird. Sie tun dies, um das Feld länger der Luft auszusetzen¹⁵⁾.

¹⁾ 37, 42.

²⁾ 102, 53.

³⁾ 134, I/I, 464.

⁴⁾ 32, 153; 33, 26; 37,

41, 82.

⁵⁾ 102, 52.

⁶⁾ 77, 78.

⁷⁾ 75, 57.

⁸⁾ 44, 282.

⁹⁾ 141, 32.

¹⁰⁾ 63, 35.

¹¹⁾ 152a, 251.

¹²⁾ 162a, 62.

¹³⁾ 36, 38.

¹⁴⁾ 71, 89.

¹⁵⁾ 102, 45.

Die wichtigste Kulturperiode ist die Zeit vom Ausbruch des Regensmonsuns zu Anfang Juni bis Dezember/Januar; in ihr erfolgt Wachstum und Reife des größten Teils der Feldfrüchte.

Die Aussaat schließt in der Regel unmittelbar an das Niederbrennen der Rodung an, was ungefähr mit den ersten Regen zusammenfällt. Die Zeit variiert je nach Höhenlage des Feldes und nach Klima¹⁾, denn wo es heißer ist, wird früher angebaut²⁾; und weiter nach der Sorte der betreffenden Frucht, so säen die *Ahor* „ai-uk“-Reis schon Januar/Februar, weißen „Miri“-Reis erst April/Mai³⁾, die *Angami-Naga* Wasserreis im März, Bergreis im April⁴⁾.

Bei den *Kachin* ist die Reihenfolge der Aussaat der einzelnen Feldfrüchte folgende: Durra-Hirse im Mai; Sesam Mai/Juni; Reis, Mais und Baumwolle zu Beginn der Monsun-Regenzeit. Hirse wird auch im September, am Ende der Regenzeit, angesät, ebenso wie meist auch die *Panicum*-Arten⁵⁾. Betel wird von den *Kachin* Februar/März gepflanzt⁶⁾, Hanf von den *Lolo* April/Mai gesät⁷⁾, Indigo von den *Lhota-Naga* Mai/Juni gesteckt⁸⁾. Die Saatzeit für Tabak⁹⁾ und Mohn¹⁰⁾ ist November. Knollenfrüchte werden von *Tangkhu-Naga*¹¹⁾ und *Chin*¹²⁾ während der kühlen Jahreszeit gepflanzt, und obwohl die *Khasi* auch Sommerkartoffeln im Februar aussäen, so ist ihr Winteranbau im August/September ungleich wichtiger, da es schwierig ist, Saat von Sommerkartoffeln über den Winter zu bewahren¹³⁾.

Auch der Zeitpunkt der Reife ist weitgehend von der Höhenlage der Felder abhängig: So wird Reis in den tieferen Bezirken des Bhamo-Distriktes im Oktober, in höheren im November geerntet¹⁴⁾, und die *Lisu* bringen ihre Frucht erst 1—2 Monate nach den benachbarten *Maru* ein, da sie die oberen Regionen der Berge besetzt halten¹⁵⁾. Wenn es andererseits heißt, daß die *Karen* ihren Reis im Oktober, d. h. zwei Monate früher als in der Ebene, ernten¹⁶⁾, so kann es sich nicht um den Vergleich von Höhenlagen handeln, sondern von zwei verschiedenen Reisarten. Die *Karen* bauen im Gegensatz zur Ebene Bergreis, der früher reift, so wie auch die *Angami-Naga* von August bis Oktober auf ihren Rodungen, aber erst von Oktober bis November auf den Terrassen ernten¹⁷⁾. Aber auch unter dem auf Rodungen gepflanzten Bergreis gibt es wieder verschieden schnell gedeihende Sorten, so kommen bei den *Kuki* in jedem Monat von Juli bis November andere Arten zur Reife¹⁸⁾, von denen die *Thado-Kuki* die spätreifenden vorziehen, da sie schmackhafter und ausgiebiger seien¹⁹⁾, und die *Lushei* haben neben ihrer Haupternte November/Dezember auch Frühreis im September²⁰⁾.

In der Regel kommen die einzelnen Pflanzen in der gleichen Reihenfolge zur Reife, in der sie gesät wurden²¹⁾, also z. B. bei den *Kachin*: Hirse im August (bzw. Dezember); Sesam im September; Reis, Mais und Baumwolle Oktober/November²²⁾; wo man sie gemeinsam auswarf, gedeihen nacheinander Mais, Reis, Hirse, Baumwolle und Hülsenfrüchte. Sommerkartoffeln werden von den *Khasi* im Juni, Winterkartoffeln im Dezember geerntet²³⁾. Mohnkapseln sind in Burma ab März zum Saftentnehmen reif²⁴⁾.

Eine ziemlich vollständige Aufstellung des Landarbeitsganges bei den *Lolo* gibt Liétard²⁵⁾:

1) 102, 47. 2) 77, 62. 3) 37, 41. 4) 22, 324; 76, 75. 5) 162a, 62, 65/8. 6) 162a, 70. 7) 89, 100. 8) 102, 58. 9) 130, 243.
10) 36, 39; 134, I/II, 359; 162a, 71. 11) 75, 55. 12) 25, 212. 13) 63, 44.
14) 36, 38. 15) 159, 168. 16) 44, 284. 17) 22, 324; 76, 75/7. 18) 99, 191.
19) 142, 88. 20) 141, 32. 21) 162, 45. 22) 162a, 62, 65/8. 23) 63, 44.
24) 36, 39; 134, I/II, 359; 162a, 71. 25) 89, 80.

1. Monat: Umwenden des Feldes für Buchweizen.
2. „ Aussaat von Reis und Buchweizen. Ernte von Bohnen u. Opium.
3. „ Überschwemmen der Reisfelder, eggen und verpflanzen.
4. „ Aussaat von Hirse, Mais, Bohnen, Kürbissen und Tabak.
- 5.—6. „ Jäten von Mais usw.
7. „ Ernte von Reis, Buchweizen und Bohnen.
8. „ Aussaat von Weizen, Gerste, Bohnen, Erbsen und Mohn, Ernte von Hanf.
9. „ Ernte von Hirse, Mais und Tabak.
- 10.—12. „ Holzfällen usw.

Gleich wie bei unseren Bauern fanden landbauliche Vorgänge ihren Niederschlag im Kalender. So bei den *Lhota-Naga*¹⁾:

emhu	(etwa März)	= Blütenmonat.
ephi	(„ April)	= Trockenmonat.
cheshi	(„ Mai)	= Wachmonat (d. h. wachen, ob die Frucht gut sprießt).
oten	(„ Juni)	= Hirsemonat.
chikanika	(„ August)	= Streitmonat (da die Reichen den Armen keine Nahrung leihen wollen).
ndrangtso	(„ September)	= Sprengender Monat (da die neue Reisernte alle Töpfe sprengt).
rongorongyi	(„ Oktober)	= Laufmonat (laufen, um die Ernte einzubringen).
chopuk	(„ November)	= Ruhemonat.
echon	(„ Januar)	= Streumonat (die Ratten streuen das Stroh auf den verlassenen Feldern umher).

*Sema-Naga*²⁾ und *Lushei*³⁾ benennen die Jahreszeiten nach der jeweiligen landwirtschaftlichen Tätigkeit, auch die meisten Monatsnamen der *Sema* weisen darauf hin.

Die *Kachin*⁴⁾ beginnen ihr Jahr mit der Reisernte (ca. November) und teilen es nach Kulturarbeiten und meteorologischen Verhältnissen ein:

kheungton	(Oktober/November)	= Trockenzeit (Ernteanfang).
ningshunta	(November/Februar)	= kalte Zeit.
kheungton kaang	(März/April)	= Trockenzeitmitte.
janrawtte	(April/Juni)	= Heiße Zeit.
mamtat ten	(Juni/Juli)	= Reisaussaat.
yunam	(Juli/August)	= Regenanfang.
kaang	(August/September)	= Regenmitte.
kheungton makha	(September)	= Trockenzeitanfang.
mangaita	(September/Oktober)	= Reisaufkeimen.

Die *Khasi*⁵⁾ bezeichnen ihre Monate hauptsächlich nach Wetter und Blühen gewisser Blumen; auf die Landwirtschaft haben nur folgende Namen Bezug:

u'nai-lur	(September)	= Jätmonat.
u'nai-wieng	(November)	= Die Bauern backen ihre Feldfrüchte in irdenen Töpfen (= wieng).
u'noh-prah	(Dezember)	= Die Erntekörbe (= prah) werden weggestellt.

Zeitrechnung erfolgt bei den *Abor*⁶⁾ nach der Zahl der Jahre, seit ein Stück Land gerodet wurde, oder für längere Perioden: wie oft ein Stück Land schon bebaut wurde. Auch die *Sema-Naga*⁷⁾ bezeichnen die Jahre immer nach dem gerodeten Dschhum-Land und berechnen ihr Alter nach dem Roden eines bestimmten Feldes und den dazwischen liegenden Intervallen.

2. Ruhetage. Das Arbeitsjahr wird durch Feiertage („genna“-Tage bei den *Naga*) unterbrochen, die im Zusammenhang mit dem religiösen Glauben stehen. An ihnen gelten Arbeitsverbote für einzelne Individuen, oder für ganze Gruppen, wie Familie, Clan oder Dorfgemeinde. Einige

¹⁾ 102, 226. ²⁾ 77, 260. ³⁾ 141, 19. ⁴⁾ 65, 100; 134, I/I, 434; 162, 67. ⁵⁾ 63, 188/9. ⁶⁾ 37, 40. ⁷⁾ 77, 260.

müssen zu bestimmten Zeiten eingehalten werden, andere nur gelegentlich, die meisten sind nur kurz, manche aber lange andauernd. In diesen Zeiten ist die normale Tätigkeit der Individuen, beziehungsweise Gruppen, aufgehoben oder beschränkt, um die „Nats“ oder Geister zu versöhnen, auf daß sie Wohlstand schenken und Unglück verhindern. Da die in Verbindung mit dem Ackerbau stehenden Feste jedermann berühren, sind alle Dorfbewohner verpflichtet, daran teilzunehmen.

Eine Berechnung der Anzahl der Ruhetage ist nur für festgelegte Feiern möglich, welche meist die einzelnen Abschnitte des Anbaues begleiten. Andere arbeitsfreie Tage hängen ganz von der Häufigkeit der sie bewirkenden Ereignisse ab. Leider sind von der großen Mehrzahl der Stämme keine hierauf bezüglichen Angaben erhältlich, und wenn auch von allen feststeht, daß sie Feste feiern, zumal im Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Vorgängen, so fehlt doch allzuoft jeglicher Hinweis auf die Dauer der Arbeitspausen. Die Abweichungen, nicht nur zwischen den einzelnen Völkern, sondern auch von Dorf zu Dorf, oder von Clan zu Clan, sind oft so beträchtlich, daß es schwer hält, eine brauchbare Vergleichsliste aufzustellen. Immerhin wurde in Tabelle 4 der Versuch für sechs *Naga*-Stämme, *Kuki-Lushei* und *Kachin* gemacht, doch selbst hier kann es sich nur um einen ungefähren Überblick handeln.

Aus dieser Tabelle erhellt zweierlei. Einmal, daß sich die Zahl arbeitsfreier Tage um zwei Ereignisse des Feldbaujahres verdichtet, nämlich um Aussaat und Ernte. Und zum andern, daß die Anzahl festgelegter Feste mit Arbeitsruhe bei den Rodungsbauern sehr gering ist, bei den *Angami-Naga* hingegen etwa die Zahl unserer Sonntage erreicht. Der *Memi*-Clan der *Angami* hält sogar eine gewisse Regelmäßigkeit ein, indem er am 30. Tage jeden Monats die Arbeit ruhen läßt¹⁾. In diesem Unterschied findet sich der ganze Gegensatz zwischen den beiden Anbausystemen ausgedrückt: dort Unsicherheit und immer erneute schwere Mühe, die zu möglichst pausenloser Arbeit zwingen, hier eine hochorganisierte Methode, die ihrer Zeiteinteilung so sicher ist, daß sie der Muße genügend Spielraum läßt.

Zu diesen alljährlichen Feiern kommen noch Ruhetage hinzu, die bei einer Menge unvorhergesehener Ereignisse eingehalten werden müssen²⁾. Zunächst gibt es da Gründe, die das ganze Dorf angehen: Regenzauber, Naturereignisse (Erdbeben, Sonnenfinsternis usw.); Dorf- oder Feldbrand, Apotia-Tod (= Tod durch Feinde, wilde Tiere, Blitz, Epidemie, Kindbett usw.), Epidemien (auch der Tiere), Opfertage nach Krankheiten (*Kachin*); Bestattungsgebräuche: Wegsendung der Seele des Toten nach dem Ahnenland (*Kachin*), Leichenverbrennung (*Khasi*); Jagd, Fischfang (*Kachari*), Krieg (*Sema-Naga*), Kopfjagd (*Ao-Naga*); Bau von Brücken (*Abor*) oder Jungmännerhäusern (*Lhota-Naga*), Aufstellung von Monolithen; Gerichtsverhandlungen (*Manipur-Naga*), Schwur auf einen Tigerzahn zwecks Wahrheitsbeweises (*Sema-Naga*). Bei *Garo*, *Ao*- und *Lhota-Naga* darf niemand ins Feld, wenn im Dorf ein Kind geboren wird, da andernfalls die Frucht vernichtet würde³⁾.

Sonst halten nur die Eltern Arbeitsruhe bei der Geburt eines Kindes, ebenso wie der Vieheigner bei Geburt eines Tieres (5—6 Tage bei Rindern und Schweinen, 3 Tage bei Hühnern). Weiterhin arbeitet eine Familie nicht bei der Namengebung, beim Ohrdurchbohren und ersten Haarschneiden (Initiation), bei Hochzeit, Krankheit und besonders guter Ernte (*Manipur-Naga* und *Kachin*).

¹⁾ Shakespear in: 76, 337.

²⁾ 72, 96.

³⁾ 124, 100.

Schließlich ruht die Arbeit auch an Markttagen, so bei den *Kachin*, in einigen Orten der nördlichen *Shan*-Staaten an jedem fünften Tag¹⁾ und bei den *Khasi* immer in dem Dorfe, wo der Markt gerade stattfindet²⁾.

Von der Zeit des Einbringens bis zur Wiederaufnahme der Feldarbeit verstreichen mehrere Wochen der angenehm kühl-trockenen Jahreszeit, in denen man sich wohlverdienter Ruhe hingibt, die mit Jagd, Holzschlagen und Arbeiten des Hausgewerbes ausgefüllt ist. Die Männer begeben sich mitunter auch auf kurze Handelsreisen, um unentbehrliche Bedarfsartikel (Salz usw.) einzutauschen. Früher, vor der Befriedung des Landes, wurden auch Raub- und andere Kriegszüge (Kopfjagden bei *Garo*, *Naga*, *Chin*, *Wa*) unternommen zur Austragung der so häufigen Fehden und anderer Schuldverpflichtungen.

3. Tageseinteilung. Soweit aus den Mitteilungen ersichtlich ist, die für *Ao*-, *Lhota*-, *Sema*-, *Angami*-, *Kabui-Naga* und weiter für *Mikir*, *Chin* und *Palaung* vorliegen, dauert die tägliche Arbeitszeit einschließlich Mittagsrast mindestens 12 Stunden. Man steht vor Tagesanbruch auf und verzehrt das inzwischen von den Frauen bereitete Morgenessen. In der Regel gehen alle etwa um 7 Uhr ins Feld, wo um die Mittagsstunde ein mitgebrachter Imbiß von Reis, Curry und Reis- oder Hirsebier in der Feldhütte eingenommen wird. Am Abend arbeitet man oft noch bis in die Nacht hinein und kehrt danach ins Dorf zurück, falls man nicht wegen zu weiten Weges in der Feldhütte übernachten muß. Nach der Heimkehr, auf der manchmal schwere Holzladungen mitgeschleppt werden, holen die Frauen Wasser, bereiten das Abendessen und enthülsen Reis für den folgenden Tag, worauf alles gleich schlafen geht.

3. Kapitel.

Ertrag und Vorsorge.

Die Feldbestellung verlangt von den Bergbewohnern das äußerste an Tätigkeit von früh bis spät. Mit unendlicher Mühe werden die steilen Hänge gerodet, in harter Arbeit die Felder immer von neuem gejätet, und oft ist es nötig, schlechten Boden in Angriff zu nehmen. Nur wo das Terrassensystem einmal eingerichtet ist, muß man sich weniger anstrengen, kann man sich häufiger der Muße hingeben³⁾. Fleiß, Eifer und Sorgfalt sind hervorstechende Merkmale der meisten Stämme, doch mögen auch vereinzelte Ausnahmen vorkommen.

1. Feldbauergebnisse. Weitaus die meisten Völker bauen nicht nur einzig für den Eigenbedarf an, sondern vermögen selbst diesen kaum zu decken. Genügend Getreide erhalten in guten Jahren nur *Abor*⁴⁾, *Angami-Naga*⁵⁾, *Mikir*⁶⁾, *Kuki*⁷⁾, *Lushei*⁸⁾, *Kachin* des Myitkyina-Distrikts⁹⁾ und *Shan*¹⁰⁾. Ihr Anbausystem macht die *Angami* allen anderen *Naga*-Stämmen überlegen, die in der Regel nur knappe Ernten haben¹¹⁾, ebenso wie *Chin*¹²⁾, *Kachin*¹³⁾ und *Lashi*¹⁴⁾. Auch der Reisertrag der *Khasi* ist im Durchschnitt gegenüber der Ebene sehr mager¹⁵⁾; daß bei den *Lisu* häufig Hungersnot herrscht, ist nach Forrest¹⁶⁾ nur ihrer Nachlässigkeit zuzuschreiben.

Annähernd genaue Ziffern über die Höhe der landwirtschaftlichen Erträge sind kaum erhältlich. Wo Angaben vorliegen, sind sie so ungenau, daß vorerst keine Vergleiche angestellt werden können.

1) 65, 166. 2) 15, 344. 3) 76, 104. 4) 32, 153; 33, 26. 5) 22, 324. 6) 7, 256; 145, 152. 7) 142, 87. 8) 24, 61. 9) 71, 96. 10) Hillier in: 134, I/II, 355. 11) 75, 55; 77, 29, 60; 115, 321; 150, 612. 12) 25, 212. 13) 65, 71; 71, 95. 14) 159, 68. 15) 63, 44. 16) 45, 262.

2. Vorsorge. Nachdem die in der Regel prekäre Lage in der Beschaffung des Hauptnahrungsmittels klargelegt wurde, erhebt sich die Frage, wie die Einstellung der Bergvölker zum Problem der Vorsorge und der Einlagerung der Ernte ist, und auf welche Weise Notzeiten überwunden werden.

Die Ernte wird entweder in Speichern oder im Hause selbst aufbewahrt. Weitaus die meisten Stämme besitzen besondere Speicherhäuschen, so die *Miri*¹⁾, *Abor*²⁾, *Mishmi*³⁾, *Garo*⁴⁾, *Ao*⁵⁾, *Lhota*⁶⁾, *Sema*⁷⁾, *Chang*- und *Yachumi*⁸⁾, *Konyak*⁹⁾, *Kalyo Kengyu*¹⁰⁾, *Kabui-Naga*¹¹⁾, *Naga* in Burma¹²⁾, *Alten Kuki*¹³⁾, *Thado-Kuki*¹⁴⁾, *Lushei*¹⁵⁾, *Chin*¹⁶⁾, *Kachin*¹⁷⁾, *Maru*¹⁸⁾, *Karen-Ni*¹⁹⁾, *Khasi*²⁰⁾, *Palaung*²¹⁾ und *Akha*²²⁾. *Thado-Kuki* und *Lushei* lagern auch häufig die Frucht in der Feldhütte ein.

Die Speicher werden aus Bambusstangen gebaut, die offenen Seitenwände verkleidet man mit Matten. Die bis zu 2 m hohen Pfähle, auf denen die Speicher stehen, sind zum Schutz gegen Nager oben pilzförmig zugehauen (*Garo*) oder tragen flache Holzscheiben (*Abor*, *Chang*-, *Konyak-Naga*, *Chin*, *Maru* und z. T. *Kachin*). Mit Ausnahme der Speicher der



Abb. 27. *Sema-Naga*-Dorf Kilomi, in der Mitte Gruppe der Speicherhäuschen. (Aus: Hutton, *Sema Nagas*.)

Kachin, *Maru* und *Palaung*, die sich nahe beim Wohnhaus befinden, stehen die Speicher der übrigen Stämme in Gruppen etwas vom Dorf entfernt, um die Feuersgefahr herabzumindern. Obwohl als Türverschluß nur Rotang oder bestenfalls Holzriegel dienen, kommt selbst in Notzeiten kaum ein Diebstahl vor, „denn das Kornhaus scheint in heiliger Achtung zu stehen“ (Schermann). Bei den *Sema-Naga* allerdings, deren Übervölkerung Landmangel im Gefolge hat, ist Diebstahlsgefahr so nahe gerückt, daß heute die Tendenz besteht, die Speicher nicht mehr so weit vom Dorf weg zu bauen. Für verminderte Sicherheit spricht auch, daß die *Chin* ihre Speicher im Dschungel verstecken, im Gegensatz etwa zu den *Lushei*, deren Speicher überall offen auf den Hügeln zu sehen sind.

Die nördlich, in Nähe früherer *Naga*-Siedlungen, wohnenden *Lushei* schützten sich vor Raub bei Überfällen, indem sie Löcher in die Erde gruben, in denen sie ihren Reis verbargen²³⁾, genau so, wie es die *Tangkhu-Naga*²⁴⁾ und die *Shan*²⁵⁾ im Kriege taten.

¹⁾ 33, 32. ²⁾ 37, 34. ³⁾ 33, 15. ⁴⁾ 124, 23; 133, 231. ⁵⁾ 100, 39; 103, 81; 108, 61. ⁶⁾ 102, 23. ⁷⁾ 35, 247; 77, 36, 64. ⁸⁾ 86, 61. ⁹⁾ 120, 12. ¹⁰⁾ 79, App. XX. ¹¹⁾ 33, 51; 34, 95; 95, 42; 161, 354. ¹²⁾ 36a, 268. ¹³⁾ 141, 151. ¹⁴⁾ 142, 88. ¹⁵⁾ 25, 211; 141, 33. ¹⁶⁾ 25, 211; 134, I/I, 465. ¹⁷⁾ 53, 631; 56, 168; 71, 76; 117, 22; 118, 251. ¹⁸⁾ 125, 528; 159, 136. ¹⁹⁾ 133, 215. ²⁰⁾ 63, 37. ²¹⁾ 23, XI. ²²⁾ 134, I/I, 507, 591. ²³⁾ Shakespear in: 75, 44 Anm. ²⁴⁾ 75, 44. ²⁵⁾ 106, 153.

Die *Angami-Naga*¹⁾, *Mikir*²⁾ und *Lolo*³⁾ besitzen keine gesonderten Speicher, sondern lagern ihre Vorräte im Vorderraum des Wohnhauses ein. Zum Teil verfahren so auch Stämme, die Getreidespeicher im Gebrauch haben. So benutzen die *Chin*, besonders im südlichen Teil ihres Gebietes, den Hinterraum des Hauses als Vorratskammer⁴⁾; arme *Kachin* haben keinen eigenen Speicher, sondern begnügen sich mit der Verwahrung im Hause⁵⁾; und bei manchen *Palaung* wird der Reis im Vorderraum⁶⁾ oder unter dem Pfahlhaus aufgehoben⁷⁾.

Sowohl bei Speicher-, wie bei Haus-Lagerung schüttet man die Frucht in große, bei den *Shan*⁸⁾ außen mit Ton, bei den *Palaung*⁹⁾ mit Kuhdung verschmierte Bambuskörbe, die bei den *Angami-Naga* z. B. bis zu 3 m hoch sind mit 1½ m Durchmesser und die bei den *Khasi* 30 mounds (= 1116 kg) halten. Die *Sema-Naga* errichten anstatt dessen kreisrunde Wände aus Bambusmatten, zwischen denen der Reis aufgehäuft wird¹⁰⁾.

Die Einlagerung der Vorräte geschieht also sorgfältig, anders ist es jedoch mit ihrem Verbrauch, der keiner Regelung unterliegt. Ganz allgemein kann da gelten, was Smith¹¹⁾ von den *Ao-Naga* sagt: „Sie kennen nur wenig Voraussicht und machen sich keine Sorge, selbst wenn der Vorrat für die nächsten Tage nur gering ist.“ Wie wenig man sich um das Morgen kümmert, zeigt die Tatsache, daß vielenorts zu große Mengen Getreide zur Herstellung des beliebten Bieres verbraucht werden, was die vorzeitige Leerung der Speicher zur Folge hat (so für *Garò*¹²⁾ und *Lushei*¹³⁾). Als Hans J. Wehrli im Frühjahr 1905 die *Kachin*-Berge im Osten von Myitkyina besuchte, traf er in einigen *Kachin*-Dörfern Nahrungsmangel, da die *Kachin* ihre Felder im Jahre 1904 nur in geringem Maße angepflanzt hatten, weil 1904 von der reichen Ernte von 1903 noch Vorräte vorhanden waren¹⁴⁾.

Eine eigentliche Hungersnot kommt nur in Ausnahmefällen vor, allzu häufig aber langen die Getreidevorräte nicht bis zur nächsten Ernte. So haben die *Abor*, bei denen jeder Haushalt etwa 20 mounds (= 744 kg) einlagert, schon zwei Monate vorher alles verbraucht¹⁵⁾, und ihr *Anyong*-Clan (nördliche *Abor*, am Dihang) mit seinem noch primitiveren Feldbau, kann sich gar nur auf ein halbes Jahr mit Reis versorgen. Reis ist überhaupt oft Luxus, ärmere *Khasi* nehmen als Ersatz dafür Hiobstränen und Taro¹⁶⁾. Der früher reifende Mais, auch Hirse, muß bei *Lushei*¹⁷⁾ und *Brè*¹⁸⁾ als Ergänzung dienen; in Zeiten des Mangels reservieren die *Lushei* allen Reis für ihre Kinder, sie selbst leben von wilden Yams, Wurzeln, Beeren, jungen Bambusschößlingen und dem Mark der Sagopalme¹⁹⁾. Dies sind die überall verwendeten Ersatzpflanzen, zu denen sich noch bei den *Anyong-Abor* das rote Mark einer Palme²⁰⁾, bei den *Mishmi* das Innere gewisser Bäume²¹⁾ und bei den *Lolo* eine Art wilder Batate und zwei Arten von eßbarem Kaktus²²⁾ gesellen. Bei den *Kachin* wird neben den verschiedenen wildwachsenden Pflanzen in Notzeiten auch morsches Holz fein zerkleinert der Nahrung beigemischt²³⁾.

Eine wirklich vorausschauende Versicherung gegen Not kennen nur der *Naingva*-Clan der *Maru*, der Sago-Palmen pflanzt mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß sie nur bei Hungersnot gefällt werden dürfen²⁴⁾, und die *Mosso*, welche die Schößlinge gewisser Farne in Öl backen und für den Winter aufheben²⁵⁾.

¹⁾ 21, 41; 22, 318; 76, 53; 166, 64. ²⁾ 21, 136; 145, 9/10. ³⁾ 89, 83.

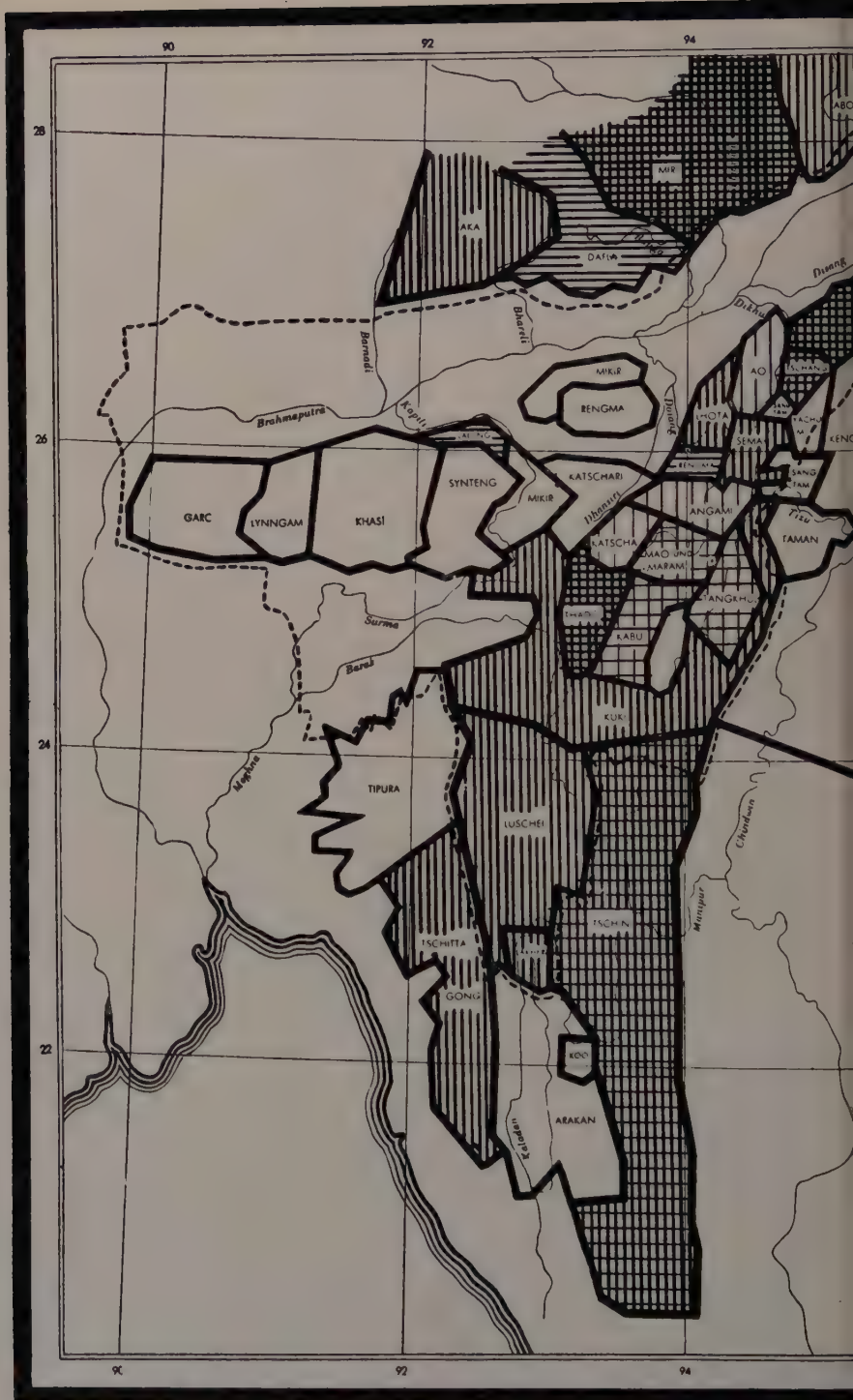
⁴⁾ 25, 178; 133, 224. ⁵⁾ 53, 631; 56, 168. ⁶⁾ 107, 187. ⁷⁾ 38, 29;

134 I/I, 487. ⁸⁾ 106, 153. ⁹⁾ 38, 29. ¹⁰⁾ 77, 225. ¹¹⁾ 143, 14.

¹²⁾ 124, 4. ¹³⁾ 141, 32. ¹⁴⁾ 162b. ¹⁵⁾ 37, 42. ¹⁶⁾ 63, 45.

¹⁷⁾ 141, 32. ¹⁸⁾ 134, I/I, 535. ¹⁹⁾ 141, 18. ²⁰⁾ Siehe Anm. S. 18. ²¹⁾ 37, 42.

²²⁾ 129, 490. ²³⁾ 89, 84. ²⁴⁾ 162b. ²⁵⁾ 125, 523. ²⁶⁾ 5, 10.



Mithan

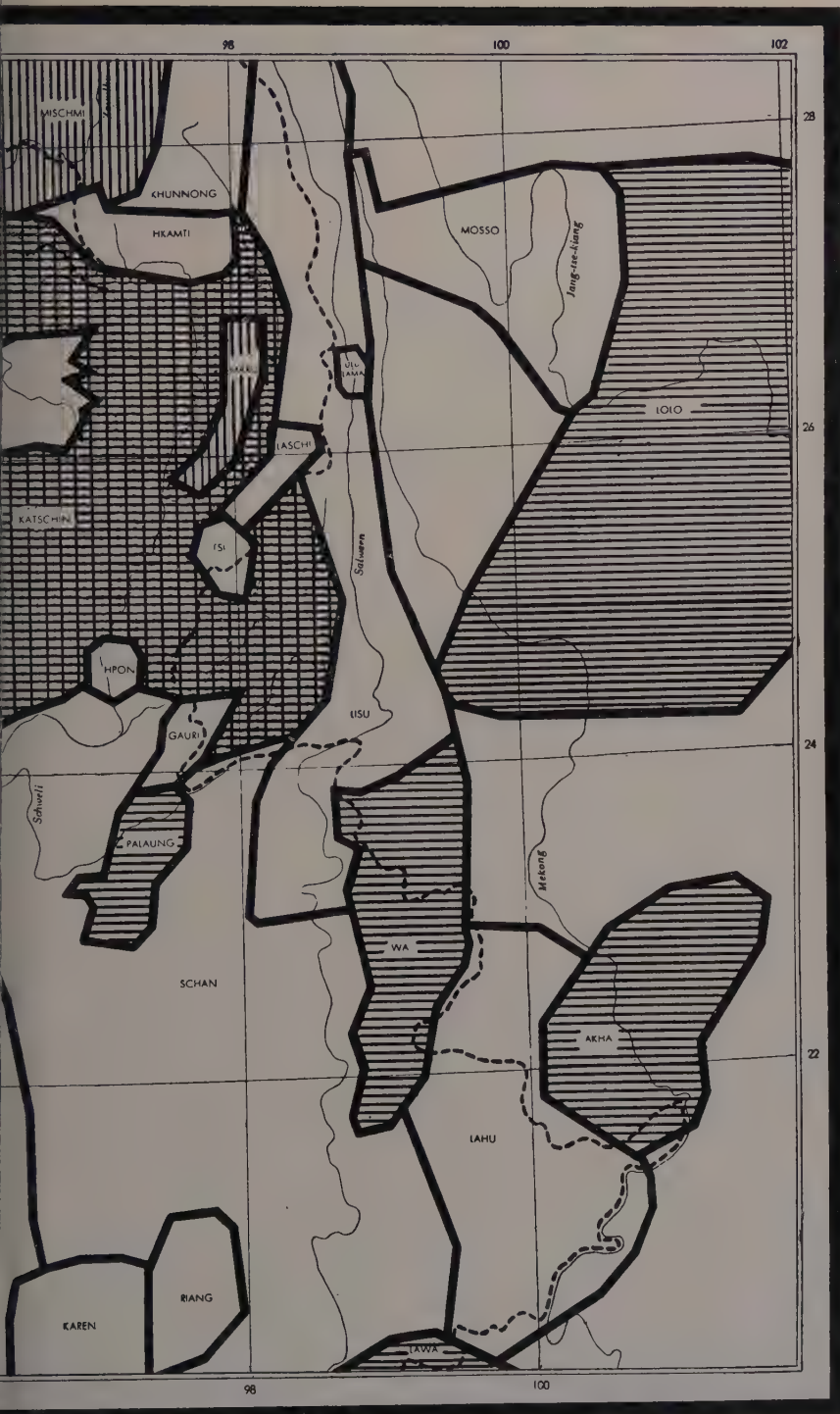


wenige Mithan



Büffel

Kartogramm Nr. 3.



Maßstab ca. 1 : 5300 000

Die *Kuki* überwinden ihre häufige Knappheit durch gegenseitige Aushilfe der Dörfer untereinander bei genauer Rückzahlung¹⁾. Dieses System kommt jedoch dort nicht in Frage, wo die Zahl der Reisspeicher das soziale Ansehen verkörpert. Deshalb ist es z. B. für den *Ao-Naga* sehr schwierig, während einer Notzeit Reis im Nachbardorf zu kaufen²⁾ (vgl. S. 86).

Zweiter Teil.

Viehhaltung.

Einleitung.

Die Haustierte.

Haustiere werden von allen hier untersuchten Völkern gehalten, doch gibt es beträchtliche Unterschiede nach mengen- und artmäßiger Zusammensetzung der Viehbestände. Es ist also festzustellen, welche Tiere gehalten werden und wo sich die einzelnen Arten vorfinden. Um aber den Charakter der Viehhaltung in den Bergen von Assam und Nordburma zu kennzeichnen, ist es wichtig, die Fragen zu beantworten:

- a) wie die Haustierte gehalten werden,
- b) in welchem Verhältnis sie zu ihren entsprechenden Wildformen stehen, und
- c) welcher Nutzung sie dienen.

Rinderarten (Mithan, Büffel und gewöhnliches Rind), Schwein, Ziege, Hund und Huhn bilden den Haustierbestand der Bergstämme (s. Tabelle 6).

Einige Schwierigkeiten in bezug auf Klassifizierung bietet das Rind, denn es kommen drei ganz verschiedene Arten vor: Mithan, Büffel und gewöhnliches Rind, ohne daß in den Berichten immer einwandfrei umschrieben wäre, um welche Art es sich gerade handelt. Besonders häufig ist die Verwechslung des Büffels mit dem Mithan, obwohl es gerade wichtig wäre, die Verbreitung dieser beiden Rinderarten klar festzustellen. Solange dies nicht geschehen ist, kann auf mehrere Fragen nur andeutungsweise eingegangen werden (vgl. Kartogramm Nr. 3).

Der Mithan oder Gayal (*bos frontalis*) ist die gezähmte Abart des Gaur (*bos gaurus*), der noch herdenweise als Wildtier in den Waldgebirgen Assams und Burmas vorkommt. Dieses prächtigste Rind des tropischen Ostens wird an der Schulter 2 m und höher, der Stier ist gedrungen, massig und beträchtlich größer als irgendeine andere Spezies der Bovidae. Die Länge der Hörner erreicht über 75 cm, die Farbe ist dunkelbraun bis schwarz, Beine und Stirn sind weiß³⁾.

Der Mithan wird nur gehalten von Nordassam-Stämmen, *Naga*, der *Kuki-Chin*- und der *Kachin*-Gruppe, während der Büffel (*bos bubalus*) hauptsächlich bei den in Burma beheimateten Völkern vertreten ist, doch auch bei *Nackten Rengma*-, *Chang*-, *Konyak*- und *Tangkhu-Naga* vorkommt. Hutton⁴⁾ hat der Verbreitung des Büffels im Hinblick auf das Anbausystem nachgeforscht, mußte aber feststellen, daß sie nur teilweise mit der Verbreitung bewässerter Terrassen übereinstimmt, wie man es im Vergleich zum offensichtlichen Zusammenfallen mit Bewässerung auf Borneo und den Philippinen hätte erwarten sollen. Dennoch ist Hutton geneigt, den Büffel, der — anders als der Mithan — ein Tier der Sümpfe und Ebenen ist, mit Bewässerung und einer südlichen Kultur (Mon-Khmer)

¹⁾ 99, 192. ²⁾ 143, 42. ³⁾ 9, 386; 15, 3; 61, 121; 76, 80; 102, 59; 131, 638. ⁴⁾ 103, 78, Anm.

in Verbindung zu bringen, den Mithan hingegen mit einer nördlichen (Tibeto-Burmanen). Er hält es für wahrscheinlich, daß der Büffel überall da vom Mithan verdrängt wurde, wo man ihn nicht zur Bodenbestellung brauchte, denn der Mithan ist bei dem halbwildem Zustande, in dem beide Rinderarten gehalten werden, das bei weitem lenksamere Tier.



Abb. 28. Mithan-Stier der *Sema-Naga* mit um die Hörner gebundenem Rotang zum Führen. (Aus: Hutton, *Sema Nagas*.)



Abb. 29. Zebu-Ochse in den *Shan*-Staaten.
(Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)

Aus den widerspruchsvollen und unklaren Nachrichten über das gewöhnliche Rind, das verschiedene Spielarten aufweist, scheint nur soviel hervorzugehen, daß es der in Assam und Vorderindien gehaltenen Rasse angehört, zumal es meist auf den Märkten der Ebene eingekauft wird, daß es sich also wohl um das Zebu (*bos indicus*) handelt. Zwar betrachten die *Lhota* ihre schwarzen und schwarz-weißen Kühe als in den Bergen heimisch, und sie sollen auch, wie die Rinder anderer *Naga*-Stämme,

stattlicher sein, als das Vieh der Ebene, aber diese Angaben beweisen noch nicht, daß es sich hier um eine besondere Bergrasse handelt; dieser Unterschied kann durch andere Weideverhältnisse bewirkt worden sein. *Kachin* und *Shan* halten eine kleine, braune Rinderrasse.

Das Schwein (*sus cristatus*) ist von der schwarzen, indischen Rasse und eng mit dem wilden Schwein verwandt. Es gibt jedenfalls keinen Stamm, der es nicht zu seinem Kulturgute zählte.

Weniger sicher ist die Verbreitung der Ziege feststellbar, von der zwei Abarten vorzukommen scheinen. Denn die *Alten Kuki* in Manipur und die *Lisu* besitzen eine derbere Rasse, als es die sonst in der Hauptsache



Abb. 30. Ziege der *Chin*. (Aus: Carey & Tuck, *The Chin Hills*.)

vertretenen kleinen Ziegen mit langem, seidigem, weißem Haare sind (z. B. der *Chin*). Keine Ziegen halten die *Palauung*, und als einziger *Naga*-Stamm in Manipur die *Tangkhul*, die den Ziegen unheilbringende Kräfte zuschreiben.

Hunde werden wohl von allen Stämmen gehalten. Es gibt zumindest zwei, wenn nicht mehr Rassen, so bei den *Naga* einen dem „Chow“ ähnelnden drahthaarigen, schwarzen, auch rötlichen Hund und eine wegen ihres zur Verarbeitung tauglichen langen Haares besonders geschätzte, meist ganz weiße Art, die aber eben wegen ihres langen Haares für die Jagd im dichten Unterholz weniger verwendbar ist.

Überall kommt auch das Huhn vor, das klein und unansehnlich ist, offenbar eng verwandt mit dem roten (nicht grauen) Dschungelhuhn (*gallus ferruginaeus*). Die *Chin* besitzen eine Rasse, die dem Dorking-Huhn ähnelt, gute Leger und Brüter, an Größe das gewöhnliche indische oder burmanische Huhn übertreffend.

Von untergeordneter Bedeutung geblieben sind einige Haustiere, die erst unter fremdem Einfluß in die Berge kamen. So das Pferd, das bei *Mishmi* und *Ao-Naga* neuerdings Eingang fand, während das Pony in den östlichen Grenzgebieten, bei *Kachin*, *Palauung* und *Lolo*, möglicherweise schon älteren Ursprungs ist (chinesischer Einfluß). Schafe gibt es bei *Ao* und *Angami*, wo sie jedoch bei dem feuchtheißen Klima und dem Fehlen offener Weide nicht fortkommen, sowie bei *Lolo*, *Lisu* und *Mosso*. Die Katze kommt, wenn auch selten, vor bei *Naga*, *Kuki-Chin*, *Kachin*,

Palauing und *Lolo*¹⁾. Schließlich besitzen noch einige Stämme um die assamesische Ebene herum Enten und Tauben, was eindeutig auf deren Herkunft weist²⁾.

1. Kapitel.

Art der Viehhaltung.

1. Futter.

1. Weide. Bei den *Abor*³⁾, *Mishmi*⁴⁾, *Ao*⁵⁾, *Lhota*⁶⁾, *Angami*⁷⁾, *Tangkhu-Naga*⁸⁾, *Thado-Kuki*⁹⁾, *Lushei*¹⁰⁾ und *Chin*¹¹⁾ schweifen die Rinder tagsüber halb wild im Dschungel umher, da in den meisten Fällen offene Weide fehlt. Der Besitzer sieht nur alle 2—3 Tage danach und reicht etwas Salz, so daß die Tiere seine Stimme kennen und seinem Rufe folgen. Diese Vorliebe für Salz machen sich die *Tangkhu* zunutze, wenn sie ein Salzlager entdecken wollen, indem sie die Bewegungsrichtung weidender Rinder beobachten. Die *Kachin* lassen ihre Büffel in den Wäldern — im Dschungel und auf alten Feldern — ihre Nahrung in der Regel ohne Hüter finden.

Nachts kommt das Vieh zwar meist ins Dorf, doch kann kein Zweifel darüber herrschen, daß ein regelrechter Weidetrieb, der auf höhere viehzüchterische Maßnahmen schließen ließe, nur in Ausnahmefällen vorkommt. Unter den *Naga* sind es einzig die *Angami*, die ihre Rinder im Winter zum Abweiden der Stoppeln auf die Terrassen führen, wobei diese gleichzeitig gedüngt werden¹²⁾, und auch in den nördlichen *Shan*-Staaten sind die leeren Felder während der Übergangszeit (Februar—April) von zahlreichen Herden belebt, die die Überreste der Ernte abweiden¹³⁾. Wo sich Rinder ihre Nahrung auf alten Rodungsfeldern suchen, wie z. B. bei den *Kachin*¹⁴⁾ und *Lisu*¹⁵⁾, wird der Baumnachwuchs verhindert und somit der Landwirtschaft Schaden getan.

2. Hüten. Die meisten Stämme überlassen das Vieh auf der Weide sich selbst, einzelne aber stellen Hirten an. Dieser Unterschied ist, wenigstens in Assam, in der sozialen Struktur begründet, denn bei den demokratisch organisierten *Ao*- und *Lhota-Naga* hält niemand Knechte zum Viehhüten, da der Besitz zu gleichmäßig verteilt ist und keine Vorrechte bestehen¹⁶⁾. Bei den *Sema-Naga* hingegen stehen in des Häuptlings Dienst Leute, die nach seinem Vieh sehen¹⁷⁾, und bei den *Angami-Naga* üben Kinder oder Schwachsinnige täglich die Funktion des Hirten aus, wofür sie pro Jahr und Rind zwei Körbe Reis vom Tierbesitzer erhalten¹⁸⁾. Auch die *Chin* des Sandoway-Distriktes von Arakan¹⁹⁾ und die *Haka-Chin*²⁰⁾ stellen Knaben als Viehhüter an, wofür die *Haka-Chin* bei jeder Schlachtung ein Stück Fleisch als Gebühr geben. Derjenige, dem die Obhut über weibliche Tiere bei *Naga* und *Haka-Chin* übertragen ist, darf deren Junge behalten oder aber sie werden zwischen Besitzer und Halter gleichmäßig verteilt. Bei den *Lolo* finden sich Gruppen von 3—4 Kindern unter Aufsicht eines Erwachsenen zusammen, die Rinder und Ziegen in die Berge auf die Weide führen, während Schweine täglich von etwa 12 bis 3 Uhr durch

¹⁾ 76, 82, 242, 340; 77, 59, 65; 102, 63; 103, 135; 142, 86.

²⁾ Bienen werden von *Angami-Naga*, *Khasi* und *Lolo*, Seidenraupen von *Kachari*, *Mikir*, *Khasi*, zum Teil auch von *Kachin*, Lackschildläuse von *Garó*, *Lyngam*, *Bhoi* und *Mikir* gezüchtet. Seiden- und Lackproduktion haben sich bezeichnenderweise gerade in den mit der Ebene in engem Kontakte stehenden Bergen stark entwickelt.

³⁾ 16, 107.

⁴⁾ 33, 16.

⁵⁾ 100, 39; 103, 133.

⁶⁾ 102, 60.

⁷⁾ 76, 80.

⁸⁾ 75, 48.

⁹⁾ 142, 85.

¹⁰⁾ 141, 31.

¹¹⁾ 25, 180/1.

¹²⁾ 21, 40; 76, 74.

¹³⁾ 52, 437; 106, 155.

¹⁴⁾ 162b.

¹⁵⁾ 41, 176.

¹⁶⁾ 102, 60; 103, 132.

¹⁷⁾ 103, 132.

¹⁸⁾ 76, 80.

¹⁹⁾ 46, 46.

²⁰⁾ 66, 43.

eine alte Frau aus dem Hause des jeweiligen Eigentümers gehütet werden¹⁾.

3. Schutz vor Viehschaden. Da die Tiere meist unbeaufsichtigt sind, errichtet man, abgesehen von den Zäunen um die Felder, Gitter vor Hauseingängen, um Gärten und Wasserstellen bei *Abor*²⁾, *Kachari*³⁾, *Naga*⁴⁾, *Thado-Kuki*⁵⁾, *Lushei*⁶⁾, *Kachin*⁷⁾, *Maru*⁸⁾, *Wa*⁹⁾ und in den nördlichen *Shan*-Staaten¹⁰⁾, also wohl ganz allgemein. Die *Lhota-Naga* legen auf Gräber Steine und Dornen, damit Schweine und Hunde nicht die Erde aufscharren¹¹⁾.

4. Fütterung. Besondere Fütterung der Rinder wird nur in zwei Fällen erwähnt, nämlich von östlichen *Angami-Naga*-Dörfern¹²⁾ und von den *Shan*, die jedoch nur dann ein Gemisch von gekochtem Reis, Kleie und Häcksel (manchmal auch gehackten Bananenstengeln) verfüttern, wenn ihre Büffel und Rinder Feldarbeit verrichten müssen. Bei ihnen ist also Fütterung der Rinder mit der Pflugkultur verbunden, und somit erfährt die Feststellung, daß die eigentlichen Bergstämme ihre Rinder sich selbst überlassen, keine Einschränkung.



Abb. 31. Schweine der *Kachin* und Morgenarbeiten der Frauen im *Kachin*-Dorf Waran-bum. (Phot. Prof. Hans J. Wehrli, Zürich.)

Anders liegen die Dinge für Kleinvieh, zumal für Schweine, denn diese Tiere treiben sich fast ständig in den meist schmutzigen Dörfern herum, wo sie einmal Unrat und Abfälle fressen, so daß sie vielfach direkt als „Straßenreiniger“ bezeichnet werden, andererseits aber auch noch besondere Fütterung erhalten.

Das Schweinefutter wird in der Regel gekocht, bei den *Kachin* sogar auf besonderer Feuerstelle im Hause, und den Tieren am Morgen oder Abend vorgeworfen; um sie zur Fütterung herbeizulocken, schlagen die *Kachin* einen hohlen Bambus¹³⁾, Futterreste verwahren sie auf der ans Haus angebauten Plattform¹⁴⁾.

¹⁾ 89, 87. ²⁾ 37, 41. ³⁾ 40, 11/12. ⁴⁾ 76, 47; 77, 38; 103, 83; 133, 228. ⁵⁾ 142, 83. ⁶⁾ 27, 139. ⁷⁾ 2, 129; 162, 42. ⁸⁾ 159, 153. ⁹⁾ 134, I/I, 508. ¹⁰⁾ 52, 438. ¹¹⁾ 102, 158. ¹²⁾ 76, 80. ¹³⁾ 26, 12, 70. ¹⁴⁾ 65, 41.

Die *Mishmi* verfügen im Mark gewisser wildwachsender Bäume über ausgezeichnetes Schweinefutter¹⁾; bei *Ao*-²⁾, *Lhota*-³⁾, *Sema*-⁴⁾, *Angami*-⁵⁾, *Kabui-Naga*⁶⁾, *Mikir*⁷⁾, *Thado-Kuki*⁸⁾, *Lushei*⁹⁾ und *Khasi*¹⁰⁾ verfüttert man ein Gemisch aus Taro, Reishülsen und Rückständen von der Bierbereitung, ähnlich bei den *Shan* ein Gemisch aus gewässerter Kleie und weichgekochten, eßbaren Farnen¹¹⁾ und bei den *Lolo* Hirseabfälle vom Bierbrauen¹²⁾.

Von den *Chang*- und *Phom-Naga* berichtet Hutton¹³⁾ besonders eigentümliche Verhältnisse. Die Schweine halten sich nämlich im *Chang*-Dorfe Hakchang unter den Latrinen, und in den *Phom*-Dörfern Pongu, Yungphong und Yanching unter der zu gleichen Zwecken dienenden Plattform des „morung“ auf, wo sie sich von Fäkalien nähren, wofür ihre Besitzer ein kleines Entgelt an die Insassen des Jungmännerhauses zahlen müssen. Ähnlicher Brauch besteht auch in einigen *Ao-Naga*-Dörfern, und bei *Abor*¹⁴⁾ und *Chin*¹⁵⁾ sind die Aborte gleichfalls über den Schweineställen angelegt. Duff bezeichnet dies als sanitäre Maßnahme, aber da bei den *Haka-Chin* ein Viehbesitzer demjenigen, der seinen Tieren Unterstand gewährte, ein Stück von der Lende abgibt, wenn er das betreffende Tier schlachtet, oder 4 Annas bis eine Rupie bezahlt, falls er es verkauft, darf doch angenommen werden, daß es sich hier um eine Fütterungsart handelt, über deren Erfolg man sich im klaren ist, und die man bewußt anwendet, um die Tiere besonders gut zu nähren.

Während sich diese Mästmethode auf einzelne Fälle in Assam beschränkt, findet sich Mästen erst wieder in den östlichen Grenzgebieten. Die *Mosso* mästen ihre Opferschweine mit Pfirsichen¹⁶⁾ und die *Lisu* und *Lahu*, die selbst kein Hundefleisch essen, mästen Hunde, um sie später an die *Maru* zu verkaufen¹⁷⁾, die wie *Wa* und *Akha*, auch selbst Hunde zu Speisezwecken mästen.

Über Hundefütterung verlautet sonst fast nichts, nur die *Lhota-Naga* füttern ihre Hunde gut¹⁸⁾, die *Angami-Naga* sogar besser als Schweine¹⁹⁾. Wo Hunde nicht für die Jagd bestimmt sind, bekommen sie also in den wenigsten Fällen regelmäßige Nahrung, und dies ist auch der Grund, weshalb sie durchwegs heruntergekommen und schlecht aussehen.

Bei höheren Bodenkulturen (Terrassen- und Pflugbau) findet sich Winterweide auf den Stoppelfeldern, die in Oberburma durch eine Art Heuwirtschaft ergänzt wird, bei der man Blätter und Stengel der Hirse trocknet und für die Trockenzeit aufspeichert²⁰⁾; auch die *Palauing* schneiden da, wo sie Pferde halten, Gras, das sie sogar an Fremde verkaufen²¹⁾. Einführung neuer Tierarten hat also hier neue Formen der Landwirtschaft im Gefolge gehabt.

2. Stallung.

Feinde der Tierhaltung sind Krankheit, Witterung und Raubtiere.

Über den Schutz vor Krankheiten und ihre Behandlung sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Unter den Schweinen kommen Epidemien vor, denen ganze Dorfbestände erliegen; als Gegenmittel kennt man jedoch nur Zauberzeremonien, gleichwie sie beim plötzlichen Tode

¹⁾ 129, 490. ²⁾ 103, 133. ³⁾ 102, 61. ⁴⁾ 77, 98. ⁵⁾ 76, 81.
⁶⁾ 33, 51; 75, 39. ⁷⁾ 145, 13. ⁸⁾ 142, 86. ⁹⁾ 141, 18, 32. ¹⁰⁾ 63, 35, 47; 168, 624.
¹¹⁾ 133, 224. ¹²⁾ 89, 86/7. ¹³⁾ 86, 14, 52. ¹⁴⁾ 37, 34.
¹⁵⁾ 133, 224. ¹⁶⁾ 134, I/I, 617. ¹⁷⁾ Pottinger in: 134, I/I, 389, 506.
¹⁸⁾ 102, 62. ¹⁹⁾ 76, 81. ²⁰⁾ 3, 222. ²¹⁾ 107, 203.

eines Haustieres vorgenommen werden, um weiteres Viehsterben abzuwenden¹⁾ 2).

Große Verluste erleiden die Bergstämme an ihrem Viehstand durch Raubtiere. Dagegen, wie gegen das Klima mit seiner sengenden Hitze in den tieferen Regionen, mit Nachtfrost in den Höhen und äußerst heftigen Niederschlägen während des Sommers, suchen sie ihn zu schützen, indem sie, wenigstens nachtsüber, das Kleinvieh in Ställen, Schuppen oder im Hause selbst einschließen, die Hühner oft in hochgehängten Körben verwahren und manchmal auch die Rinder einstellen, oder zumindest im verschlossenen Hof zusammentreiben. Als besondere Schutzvorrichtung gegen Raubtiere besitzen nur die *Lhota-Naga* kleine, hoch auf Pfählen errichtete, durch zwei gekerbte Pfähle als Leitern erreichbare Häuschen, in denen die Ziegen vor Überfällen durch Leoparden gesichert werden³⁾, doch bringen auch die *Thado-Kuki* Ziegen nachts zum Teil in kleinen Hütten unter⁴⁾.

Wenn man die Art der Unterbringung des Viehs nach ihrer Verbreitung betrachtet, so zeigt sich, daß die in Pfahlhäusern wohnenden Völker ihr Kleinvieh in dem darunter gelegenen Raum einstellen, der zu diesem Behufe verschiedenorts eingehegt ist. Hierzu gehören die Nord-assam-Stämme⁵⁾, *Garö*⁶⁾, *Mikir*⁷⁾, *Kuki*⁸⁾, *Chin*⁹⁾, *Arakan-Stämme*¹⁰⁾, *Kachin*¹¹⁾, *Maru* und *Langsu*¹²⁾, *Karen*¹³⁾, *Khasi*¹⁴⁾, *Palaung*¹⁵⁾, *Wa*¹⁶⁾, *Lolo*¹⁷⁾ und *Lisu*¹⁸⁾.

Anders verfahren die meisten *Naga*-Stämme (*Ao*, *Lhota*, *Sema*, *Kacha*, *Kabui*), deren Haus zwar auch auf Pfosten gebaut ist, das jedoch einen ebenerdigen Vorraum ohne Plankenboden aufweist, der für die Aufbewahrung landwirtschaftlicher Geräte, gleichzeitig aber auch als Aufenthaltsort von Schweinen, Hunden und Hühnern dient, die aber nie in den Wohnraum eindringen dürfen¹⁹⁾. Die hohe Türschwelle ist mit einer kleinen Klappe versehen, die der Hauseigentümer jeden Morgen öffnet, so daß die Tiere während des Tages freien Durchgang haben²⁰⁾; die gleiche Vorrichtung findet sich auch bei den *Lushei*²¹⁾ und *Kachin*.

Auch die zu den *Lahu* gehörenden *Kwi* und die *Akha* bauen ihre Häuser etwas vom Boden weg, doch wird nicht mitgeteilt, wie sie ihr Vieh unterbringen²²⁾. Die in Pfahlhäusern lebenden *Kachari* haben besondere Ställe für Kleinvieh in angemessener Entfernung vom Wohnhaus²³⁾. Auch bei einer ganzen Reihe bereits genannter Stämme kommen noch vom Haus getrennte Ställe vor, die dann in der Hauptsache dem Großvieh dienen. So besitzen die östlichen *Dafla* starke, gutbedachte Ställe auf Pfählen²⁴⁾, die *Midhi* gar solche mit Steinwänden²⁵⁾. Auch *Ao* und *Angami-Naga* haben in seltenen Fällen Viehschuppen, wie sie bei den *Alten Kuki* in Manipur die Regel sind²⁶⁾. *Khasi* und *Wa* halten nach anderer Version Kleinvieh in Hütten beim Wohnhaus, die *Wa* graben ihren Schweinen auch Löcher als Lagerstätten in den Boden²⁷⁾. Wo das

1) 21, 152; 37, 81; 77, 34.

2) Die *Lhota-Naga* legen einen Brei aus zerstampften Riesenwaldläusen (= „sharhi“) auf die Wunde eines Tieres, in die Maden geraten sind (102, 80).

3) 102, 62.

4) 142, 86.

5) 6, 345; 94, 195; 129, 490; 133, 229; 144, 86.

6) 133, 232.

7) 93, 81; 133, 231.

8) 24, 64; 33, 44; 34, 97; 142, 84.

9) 25, 177; 46, 45; 134, I/I, 465; 174, 230.

10) 33, 112.

11) 26, 12,

70; 53, 626; 65, 41; 71, 75; 96, 25; 133, 221; 134, I/I, 437; 159, 246; 162, 42.

12) 125, 528; 159, 149; 167, 167.

13) 44, 287; 98, 283; 163.

14) 168, 624.

15) 23, IX; 41, 161; 90, 5; 134, I/I, 487.

16) 134, I/I, 505.

17) 89, 74.

18) 45, 262; 127, 611; 133, 213; 167, 159.

19) 33, 43, 51; 75, 40; 76, 372; 77, 40,

46; 100, 39; 108, 63; 143, 28; 150, 613; 156, 68.

20) 48, 450; 103, 133/34.

21) 141, 24.

22) 134, I/I, 586, 592.

23) 40, 11.

24) 37, 34.

25) 113, XII.

26) 141, 151.

27) 63, 30; 134, I/I, 505.

ebenerdige Haus vorkommt, ist der Stall entweder angebaut, wie bei den *Shan*¹⁾ und *Mosso*²⁾ oder getrennt vom Haus errichtet, wie bei den *Lisu* in den Bergen von Tengyueh und Kuyung kai³⁾.

Großviehstallung in Verbindung mit dem Wohnhaus haben *Angami-Naga*⁴⁾, *Kachin*⁵⁾ und *Maru*⁶⁾. Bei ihnen wird unter dem überhängenden Hausdach mittels Bambusgitter ein besonderer Raum als Stall abgeteilt.

Unter dem Pfahlhause finden Rinder nur bei *Garo* und *Lushei* ihren Platz. Bei den *Garo* stehen weiter oben am Berghang, wo die Pfosten kürzer sind, die Schweine, weiter unten die Rinder⁷⁾. Bei den *Lushei*



Abb. 32. Rinderstall unter einem Pfahlhause der *Garo* bei Gauhati (Assam). (Aus: Schermann, Wohnhaustypen, Arch. f. Anthr., N. F. XIV, 1915.)

finden sich die Mithan abends unter dem „zawluk“ ein, wo sie den Urin der Hausinsassen lecken (ähnlich wie die Rentiere der Tschuktschen), jedenfalls läßt sie solche Vorliebe für Salziges immer wieder vom Dschungel nach Hause zurückkehren⁸⁾.

Die *Chin* besitzen zwar keine Ställe für Rinder, schließen sie aber nachts im Hofraum ein⁹⁾, und auch in vielen *Angami*-Dörfern ist jedes Haus von einem Steinwall umgeben, hinter dem man abends die Rinder versorgt.

Für Hühner gibt es gelegentlich besondere Unterkunft. So bei den östlichen *Dafla*¹⁰⁾, *Mikir*¹¹⁾ und Nordarakan-Stämmen¹²⁾ in einem an der Längsseite des Hauses befindlichen Verschlag, bei den *Kachin* manchmal in einer eigens dazu abgeteilten Ecke der Frontveranda¹³⁾. Meist verwahren die *Kachin* jedoch ihre Hühner zum Schutz gegen Ratten in unter dem Giebel aufgehängten Körben¹⁴⁾, gleich wie es auch bei *Ao*-¹⁵⁾, *Lhota*-¹⁶⁾, *Sema*-¹⁷⁾, *Angami-Naga*¹⁸⁾, *Lushei*¹⁹⁾, *Maru*, *Langsu*, *Wa*²⁰⁾ und *Lolo*²¹⁾ geschieht. Diese Körbe dienen auch dem Brüten und haben bei den *Lushei* die Form mit Klappen versehener Röhren und Zugang auf eingekerbten Stöcken von der Veranda her; bei den *Wa* sind sie mit Stroh gefüllt.

Über den Gebrauch einer Streu verlautet nur von den *Kabui-Naga*²²⁾, daß ihre Schweine in Reisspreu liegen, was aber wohl auf Zufall beruht,

¹⁾ 106, 157; 133, 211. ²⁾ 169, 258. ³⁾ 128, 260. ⁴⁾ 21, 41; 22, 318; 76, 54; 166, 64. ⁵⁾ 2, 129; 26, 12; 53, 626; 56, 160; 65, 41; 71, 75; 133, 223. ⁶⁾ 125, 528. ⁷⁾ 133, 232. ⁸⁾ 141, 21, 31, 112. ⁹⁾ 25, 180. ¹⁰⁾ 37, 34. ¹¹⁾ 145, 9. ¹²⁾ 130, 245. ¹³⁾ 53, 626; 65, 41. ¹⁴⁾ 159, 246. ¹⁵⁾ 103, 135; 143, 30. ¹⁶⁾ 102, 63. ¹⁷⁾ 77, 73. ¹⁸⁾ 76, 80. ¹⁹⁾ 137, 147; 141, 18, 24. ²⁰⁾ 134, I/I, 505. ²¹⁾ 89, 78. ²²⁾ 75, 39.

denn im gleichen Raume geht das Reisenthülsen vor sich. Und wenn die *Lolo* täglich frische Blätter oder Stroh aufschütten und ihre Ställe zweimal im Jahre reinigen, um den Mist auf die Felder zu bringen¹⁾, so sind diese Maßnahmen sicher nicht dem Kulturbesitz der Bergvölker zuzurechnen.

3. Zuchtmaßnahmen.

1. Behandlung. Wie bei allen Völkern, hat sich auch hier, schon durch das enge Zusammenleben bedingt, Tierliebe entwickelt. So heißt es von den *Ao-Naga* ausdrücklich, daß sie ihre Tiere gut behandeln²⁾, und die *Lhota-Naga* halten manchmal Ferkel als Schoßtiere, die ihren eigenen Platz am Feuer haben³⁾. Die *Angami-Naga* treiben nie ein Schwein, sondern binden es auf einem Bambusrahmen fest, der getragen wird⁴⁾, und auf gleiche Weise bringen die *Ao-Naga* Schweine zum Opferplatze⁵⁾; kleine Schweine und Hühner transportieren die *Angami-Naga* in Rohrkäfigen.

Besondere Aufmerksamkeit läßt man natürlich den Jagdhunden zuteil werden. *Dafla*⁶⁾, *Abor*⁷⁾, *Ao*⁸⁾, *Lhota*⁹⁾, *Angami-Naga*¹⁰⁾ und *Thado-Kuki*¹¹⁾ tragen für sie größte Sorge, bei den *Tangkhu-Naga* erhalten sie auf der Jagd einen bestimmten Beuteanteil¹²⁾. Ja, bei *Ao*-, *Lhota*-, *Konyak-Naga*¹³⁾ und *Thado-Kuki* werden tote Jagdhunde in eine Decke gehüllt und unter Opfern begraben, da sonst die überlebenden Hunde nicht mehr gut jagen.

Während man einen gewöhnlichen Hund bei Ungehorsam züchtigt, werden gegen Jagdhunde keine strengen Strafen in Anwendung gebracht. Mills berichtet über die Hundeerziehung der *Lhota-Naga* wörtlich¹⁴⁾:

„Jagdhunde werden nie gestraft und sind daher hoffnungslos ungehorsam. Oft vergeuden so die Hunde das ganze Tagesergebnis einer Jagd, indem sie nach der verkehrten Seite streifen und auf alle Zurufe ihrer Herren taub bleiben... Der *Lhota* streichelt seinen Hund, nie schlägt er ihn, und hat er ihn besonders gern, so nimmt er seinen Kopf zwischen die Hände und läßt sich das Gesicht lecken, wobei er diese Liebkosung erwidert, indem er auf die Nase des Hundes geifert.“

2. Aufzucht. Es ist wichtig, die Frage zu prüfen, ob Maßnahmen zur Verbesserung der Haustierrassen, oder wenigstens zu ihrer Erhaltung, getroffen werden.

Bei den Rindern des *Memba*-Clan der *Abor* macht sich Yak-Einschlag bemerkbar, da einige tibetanische Yaks gehalten werden¹⁵⁾, und bei *Ao*¹⁶⁾, *Lhota*¹⁷⁾, *Sema*¹⁸⁾ und *Angami-Naga*¹⁹⁾ kommen Kreuzungen zwischen Mithanstieren und Kühen gewöhnlicher Rinder vor. Solche Bastarde (bei den *Lhota* „tyangtso“, bei den *Sema* „avyega“ oder „kiveghu“) stehen in Größe und Farbe zwischen Mithan und Rind. Die *Sema-Naga* kennen auch Bastardierung zwischen Mithan und Zebu („aselhu“), und somit ist festzustellen, daß dem Mithan, zumindest in den *Naga*-Bergen, frei Gelegenheit gelassen wird, sich mit Rindern anderer Rassen zu kreuzen. Diese Verbindungen haben, wie Mills betont, die Rasse des Mithan so verdorben, daß eine Reinzucht in Zukunft als fast unmöglich erscheint.

Wesentlich wichtiger für Erhaltung der Rasse ist die Frage nach Kreuzung der Haustiere mit ihren Wildformen. Mills hörte bei den *Lhota-Naga* nur in einem Falle von Paarung zwischen Gaurstier und Mithankuh, doch soll das Kalb nicht lebensfähig gewesen sein, während Shakespear²⁰⁾

1) 89, 74. 2) 103, 68. 3) 102, 61. 4) 76, 81. 5) 143, 58.
6) 37, 45. 7) 16, 107. 8) 103, 134. 9) 102, 63. 10) 76, 81.
11) Hutton in: 142, 86. 12) 75, 56. 13) 86, 7. 14) 102, 63. 15) 37, 95/6.
16) 103, 133. 17) 102, 59/60. 18) 77, 69. 19) 76, 80.
20) 141, 31.

im Gegensatz dazu meint, daß sich solche gelegentlichen Kreuzungen bei den Mithan der *Lushei* fortpflanzen. Jedenfalls sollen Paarungen zwischen wildem und zahmem Mithan in den Nordcachar-Bergen und nach Hutton bei den *Angami-Naga* nicht ungewöhnlich sein. Bei den *Chin* (die den Mithan = *bos frontalis* für eine Kreuzung zwischen Gaur = *bos gaurus* und Zebu = *bos indicus* halten) werden Mithankühe absichtlich dort auf die Weide geführt, wo wilde Mithan (Gaur) in der Nähe sind¹⁾; auch die *Kachin* scheinen solche Kreuzungen bewußt vorzunehmen, denn sie binden häufig ihr Vieh offensichtlich zu diesem Zwecke im Walde an²⁾.

Auch wildes und zahmes Schwein, eng miteinander verwandt, kreuzen sich mitunter (festgestellt wenigstens von den Schweinen der *Ao*-³⁾ und *Lhota-Naga*⁴⁾), und ebenso geht das Huhn mit dem roten Dschungelhuhn (*gallus ferruginaeus*) manchmal Paarungen ein, doch sollen auch ab und zu Kreuzungen mit dem Kalij-Fasan (*gennoeus horsfieldii*) vorkommen (so berichtet von den Hühnern der *Lhota*-⁵⁾, *Sema*-⁶⁾ und *Angami-Naga*⁷⁾).

Die *Angami-Naga* paaren mitunter zwei Jagdhunde, deren Junge dann mit der Mutter jagen, um es zu lernen. Erst im Alter von drei Jahren sind sie zur Jagd brauchbar, mit fünf am tüchtigsten, aber mit sieben bereits wieder untauglich⁸⁾. Die *Angami-Naga* versuchen also die jägerischen Instinkte ihrer Hunde zu erhalten, ohne aber dabei andere Eigenschaften und Merkmale zu berücksichtigen.

*Shan*⁹⁾ und *Palaung*¹⁰⁾ bringen Eier von Dschungelhühnern heim und lassen sie von ihren Hühnern ausbrüten. Dieses Verhalten der beiden ostburmanischen Völker zeigt, daß sie der engen Verwandtschaft zwischen wilder und domestizierter Art bewußt sind und zur Vermehrung ihres Hühnerbestandes zu verwerten wissen.

3. Kastration. Männliche Schweine werden bei *Ao*-¹¹⁾ und *Lhota-Naga*¹²⁾ spätestens zwei, bei *Sema*-¹³⁾ und *Angami-Naga*¹⁴⁾ spätestens drei, bei den *Thado-Kuki*¹⁵⁾ von drei bis sechs Monaten nach ihrer Geburt mit einem Bambusstück kastriert. Nach der Operation wird die Wunde mit Asche oder Ruß bedeckt und mittels Bambusnadel und Baumwollfaden zugenäht; gegen Gebrauch einer Stahlnadel sträubt sich Aberglaube, die Wunde könnte sonst nicht zuheilen. Ein darin erfahrener Mann nimmt die Verschneidung vor, der bei den *Ao-Naga* eine Gebühr von 2 Annas für seine Bemühung erhält.

Die *Mikir* kastrieren Schweine nur, wenn sie ein Opfer wegen Krankheit oder an den Hausgott Arnam Kethe dargebracht haben¹⁶⁾, und in Nordarakan werden oft junge Hunde kastriert, wenn sie zu Opfern Verwendung finden sollen¹⁷⁾. Verschneidung scheint also hier auf religiöse Motive zurückzugehen, bei den *Naga* hingegen wird kein Grund dafür ersichtlich. Hutton¹⁸⁾ meint, daß diese Sitte durchgehends in den *Naga*-Bergen verbreitet ist, und vermutet, daß sie ziemlich überall in Südostasien herrscht.

Während die *Lolo* ihre Tiere selbst kastrieren (Stiere 2 Jahre, Böcke 8—9 Monate, Schweine 4—5 Monate und Hähne 5 Monate nach der Geburt¹⁹⁾), kommen in jedem November Chinesen zu den *Lisu*, um diese Arbeit an Ponys zu verrichten²⁰⁾. Auch hier wieder in den östlichen Randgebieten Verhältnisse, die von denen der übrigen Region abweichen.

4. Markieren. In der „satkia hingak“-Zeremonie schneiden die *Abor* in die Ohren ihrer Kälber Zeichen, die für jede Sippe verschieden

¹⁾ 25, 180. ²⁾ 162b. ³⁾ 103, 134. ⁴⁾ 102, 61. ⁵⁾ 102, 63.
⁶⁾ 77, 72. ⁷⁾ 76, 81. ⁸⁾ 76, 81. ⁹⁾ 106, 158. ¹⁰⁾ 107, 193.
¹¹⁾ 103, 134. ¹²⁾ 102, 61. ¹³⁾ 77, 71. ¹⁴⁾ 76, 81. ¹⁵⁾ 142, 86.
¹⁶⁾ 145, 22. ¹⁷⁾ 130, 238. ¹⁸⁾ 142, 86, Anm. ¹⁹⁾ 89, 88. ²⁰⁾ 41, 180.

sind¹⁾, und auch *Sema*-²⁾ und *Angami-Naga*³⁾ schlitzten oder beschneiden die Ohren ihrer Rinder auf wechselnde Art und Weise. Solche Marken haben die Bedeutung von Besitzzeichen.

Anders, wenn *Ao*-⁴⁾ und *Lhota-Naga*⁵⁾ gleichzeitig mit der Kastration ihren männlichen Schweinen die Ohren, *Sema*-⁶⁾ und *Angami-Naga*⁷⁾ ihnen dazu noch den Schwanz stutzen. Diese Maßnahme bedeutet jedenfalls ebenso wie das Beschneiden der Ohren von Rüden durch die vorgenannten Stämme, und außerdem durch *Tangkhu-Naga*⁸⁾ und *Khasi*⁹⁾, ein Unterscheidungszeichen der männlichen von den weiblichen Tieren, denn wenn man ein junges Tier töten will, so läuft man ihm nach und erschlägt es mit einem Stocke, doch soll auch in der Eile nur ein Männchen getroffen werden, da man die Weibchen für die Fortpflanzung aufhebt. Vielleicht spielen auch hier abergläubische Vorstellungen eine Rolle, so wie sie von den *Sema-Naga* berichtet werden, die glauben, daß Ohrdurchbohren die Schweine schneller wachsen mache. Auch das Kupieren der Rute aller Hunde, wie es von *Naga* und *Khasi* geübt wird, hat bei den *Sema-Naga* die Idee zur Grundlage, „daß die Hunde verhindert werden sollen, die Rute zwischen die Beine zu klemmen, was ihnen Angst mache, und daß sie fortan mutig seien, wenn sie dazu nicht mehr in der Lage sind“.

4. Geräte.

In der Viehhaltung stehen nur ganz wenige Geräte im Gebrauch, sie beschränken sich auf Futtertröge, Glocken, Viehseile, die bereits geschilderten Hühnerkörbe (vgl. S. 70) und die Schlachtwerkzeuge (Dao usw. [vgl. S. 45]).

Futtertröge für Schweine (bei den *Khasi* auch für Rindertränkung) werden aus halbierten, roh ausgehöhlten Holzklötzen hergestellt und finden sich bei den *Abor*¹⁰⁾, *Ao*-¹¹⁾, *Lhota-Naga*¹²⁾, *Shan*¹³⁾ und *Khasi*¹⁴⁾. Sie dürften wohl auch bei einer erheblich größeren Zahl Stämme vorkommen, zumal bei denen, die das Futter für die Schweine durch Kochen bereiten; hierfür kämen *Sema*-, *Angami*-, *Kabui-Naga*, *Mikir*, *Kuki*, *Lushei* und *Kachin* in Betracht. Bei den gegen China hin wohnenden Völkern sind diese Tröge jedenfalls allgemein verbreitet, denn bei ihnen gibt es auch große Lehmherde mit eingelassenen Kesseln, die ausschließlich der Futterbereitung dienen, wie es für die *Shan-Tayok* (chinesische *Shan*) und *Lisu* festgestellt ist¹⁵⁾.

In Assam scheinen Kuhglocken nur bei *Sema*-¹⁶⁾ und *Angami-Naga*¹⁷⁾ bekannt zu sein, denn zumindest wird ihr Fehlen bei den *Lhota-Naga* festgestellt¹⁸⁾. Besonders den Mithan, aber auch anderen Rindern, hängt man Bambusknoten mit 1—3 Hartholzklöppeln um, die, ähnlich den im Feld aufgestellten Klappern, den Zweck haben sollen, Vögel zu verscheuchen. Wenn Ratzel¹⁹⁾ sagt, daß „zu den charakteristischen Tönen, die das Bild einer oberanamitischen oder laotischen Dorfszene beleben, der Klang der großen hölzernen Glocken gehört, welche die heimkehrenden Büffel und Ochsen um den Hals tragen“, so gilt dasselbe in gleicher Weise für die burmanischen Ebenen, wo überall Kuhglocken im Gebrauch sind.

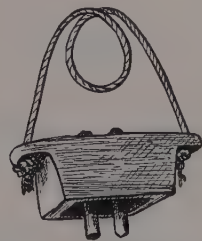


Abb. 33. Kuhglocke der *Kachin*, 21 cm lang (Sammlung f. Völkerkunde, Zürich).

¹⁾ 37, 82. ²⁾ 77, 71. ³⁾ 76, 80. ⁴⁾ 103, 134. ⁵⁾ 102, 61/2.
⁶⁾ 77, 71/2. ⁷⁾ 76, 81. ⁸⁾ 75, 56. ⁹⁾ 168, 624. ¹⁰⁾ 37, 81.
¹¹⁾ 143, 28. ¹²⁾ 102, 61. ¹³⁾ 106, 157. ¹⁴⁾ 63, 35, 38. ¹⁵⁾ 133, 211/13.
¹⁶⁾ 77, 57/8. ¹⁷⁾ 76, 80. ¹⁸⁾ 102, 60. ¹⁹⁾ Völkerkunde, Bd. 3, 1888.

Es verwundert somit nicht, wenn Bergvölker, wie *Kachin*¹⁾, *Karen-Ni*²⁾ und *Palawng*³⁾ ebenfalls Glocken aus Holz oder Bambusknoten verwenden.

Über Seile zum Leiten, Anbinden oder Fesseln der Haustiere gibt es nur wenige Berichte, doch ist anzunehmen, daß alle Stämme solche Stricke besitzen, schon aus dem Grunde, weil sie in der Viehhaltung (und nicht nur da) unbedingt benötigt werden. Als Material kommen Rotang oder Faserpflanzen in Frage, wie bei *Abor*⁴⁾ und *Ao-Naga*⁵⁾, welch letztere *Sterculia villosa* Roxb. und *Grewia macrophylla* Don. verwenden; Stoffe animalischer Herkunft werden nicht verarbeitet.

2. Kapitel.

Nutzung der Haustiere.

1. Zu Nahrungszwecken.

1. Milch. Während in Vorderindien und in Tibet Milch und Milchprodukte einen wichtigen Teil der Nahrung ausmachen, gehören die Bergvölker von Assam⁶⁾ und Nordburma bereits zu dem großen Bereich derjenigen ostasiatischen Völker, die keine Milch trinken. Für dieses eigentümliche Verhalten, das ein so leicht zu gewinnendes, schmackhaftes und bekömmliches Nahrungsmittel vom Verbräuche ausschließt, geben sie eine ganze Reihe von Gründen an:

Die Nordassam-Stämme⁷⁾, *Mikir*⁸⁾ und *Kuki*⁹⁾ halten Milch für unrein; *Garó*¹⁰⁾ und *Khasi*¹¹⁾ sehen sie als Exkrement an; *Karen*¹²⁾ und Bewohner der nördlichen *Shan*-Staaten¹³⁾ verabscheuen sie; die *Kachari*¹⁴⁾ wollen dem Kalb seine natürliche Nahrung nicht entziehen, auch manche *Ao-Naga*¹⁵⁾ meinen, daß bei Milchgenuß des Menschen die Kälber sterben müßten, andere, daß Milch aus dem Mann einen Schwächling mache; für die *Manipur-Naga*¹⁶⁾ bedeutet es, daß man sich auf die Stufe des Tieres herabbegebe (sie weigern sich sogar, Milch zu verkaufen und erlauben europäischen Reisenden nicht, ihre Rinder zu melken); die *Chin*¹⁷⁾ befürchten die Natur des Tieres anzunehmen, dessen Milch sie trinken¹⁸⁾.

2. Fleisch. In der Hauptsache halten die Bergstämme ihre Haustiere als Schlachtvieh. „Man schlachtet sie jedoch nur als Opfer oder bei festlichen Gelegenheiten, die dann auch meist religiöse Bedeutung haben . . . Obwohl das Fleisch, wenn sich die Gelegenheit ergibt, mit großer Gier gegessen wird, kommt doch ein Schlachten bloß zum Zwecke des Fleischgenusses ohne religiöse Grundlage fast gar nicht vor¹⁹⁾“. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, erklärt sich auch die große Menge von Speiseverboten, und die von Stamm zu Stamm wechselnde Vorliebe für bestimmte Fleischsorten. Immer trifft es jedoch nicht zu, daß nur aus Anlaß von Opfern geschlachtet wird, so gilt dies bei den *Angami-Naga* z. B. nur für den *Mithan*²⁰⁾ ²¹⁾.

¹⁾ 26, 65.

²⁾ 134, I/I, 528.

³⁾ 38, 28; 90, 12.

⁴⁾ 37, 82.

⁵⁾ 85.

⁶⁾ 118, 245.

⁷⁾ 33, 16, 34, 38; 37, 43; 144, 86.

⁸⁾ 33, 54; 93, 81; 145, 12.

⁹⁾ 99, 191.

¹⁰⁾ 33, 62; 124, 50.

¹¹⁾ 49, 258; 63, 51; 168, 624.

¹²⁾ 101, 71.

¹³⁾ 52, 433.

¹⁴⁾ 40, 15.

¹⁵⁾ 100, 47; 103, 133; 108, 63; 143, 33.

¹⁶⁾ 75, 182.

¹⁷⁾ 25, 180.

¹⁸⁾ Wo Milchgenuß vorkommt, ist er auf fremden Einfluß zurückzuführen: *Memba*-Clan der *Abor* in Pemakoichen (oberes Dihang-Tal), *Garó* 7, 256, *Naga* 102, 103, *Mikir* 99, 191, *Kuki* 99, 191, *Khasi* 63, *Sa-gni*-Clan der *Lolo* 89, 87.

¹⁹⁾ 69, 809/10.

²⁰⁾ 76, 79.

²¹⁾ Unter hinduistischen oder buddhistischen Einflüssen wird Fleischgenuß verschmäht: *Rabha* 49, 232, *Bodo*-Völker 49, 230, *Tipura* 33, 110, *Mikir* 21, 136; 33, 54; 145, 12; 150, 606, *Khasi* und *Synteng* 33, 57; 63, 51, 159; 168, 624, *Palawng* 52, 460; 107, 192.

In der Tat ist der Mithan bzw. Büffel (*Kachin*) überall dort, wo er gehalten wird, das weitaus wichtigste Opfertier. Sein Wert und seine Größe versprechen nicht nur die besondere Gunst der Geister und Dämonen, sondern auch ein ausgiebiges Mahl für die Opfernden. Denn in der Regel wird den Göttern kaum mehr dargebracht, als was nicht verspeist werden kann. Man vertilgt Eingeweide und Haut, soweit sie nicht verarbeitet wird, und nur Haare, Hörner, Hufe und große Knochen bleiben übrig.

Gleichermaßen verfährt man auch mit den kleineren Haustieren, von denen zumal das Schwein beliebt ist. *Ao-Naga*¹⁾, *Thado-Kuki*²⁾ und *Chin*³⁾ bevorzugen sein Fleisch, die *Lolo* essen es nur an Festen (im Gegensatz zu Rind und Ziege)⁴⁾, und die *Lisu* beschränken sich fast ausschließlich darauf⁵⁾. Für einzelne Stämme bestehen Speiseverbote in bezug auf Schweinefleisch, so für *Mao*-⁶⁾ und *Maram-Naga*⁷⁾ in Manipur und für einige Clans der *Khasi* und *Synteng*. Wie sehr solche Vorschriften einzig in religiösen Vorstellungen begründet sind, zeigt der Glaube der *Maram*, daß Schweine infolge des Traumes eines Vorfahren Unglück bringen sollen; diese Sitte hat sich vom Dorfe Maram auf benachbarte kleinere Dörfer übertragen.

Für Ziegenfleisch bestehen bei einigen Stämmen strikte Speiseverbote. So ist die Ziege für den *Kinimi*-Clan der *Sema-Naga* „genna“⁸⁾, für die *Tangkhal-Naga* allein schon sie zu halten⁹⁾, die *Haka-Chin* essen kein Ziegenfleisch, da es stinke¹⁰⁾, und auch bei den *Kachin* ist es nicht beliebt¹¹⁾. Nur für Frauen ist es weiterhin verboten bei *Ao*-¹²⁾, *Sema*-¹³⁾ und *Angami-Naga*¹⁴⁾, aber wenn für sie gerade in bezug auf Fleischkonsum hier noch andere strenge Verbote bestehen, so ist doch nur für Ziegenfleisch ein besonderer Grund angegeben: Man betrachtet es nämlich als Aphrodisiacum, das den weiblichen Teil der Bevölkerung demoralisieren würde (gleiche Eigenschaft wird bei den *Sema-Naga* auch dem Fleisch von Hühnern, die nicht immer am selben Orte legen, und bei den *Haka-Chin* dem Fleisch von Hunden zugeschrieben).

An medizinische Wirksamkeit von Hundefleisch glaubt man bei den *Sema*- (verboten für den *Kinimi*-Clan), besonders aber bei den *Angami-Naga*, die an ihrem „sekrengi-genna“ große Mengen davon verpeisen¹⁵⁾. Sehr beliebt ist es weiterhin bei den *Aka*, obwohl es von dem neu eingeführten Gotte „Hari“ verboten wurde¹⁶⁾ und bei den *Miri*, während hingegen die *Abor* keine Hunde essen¹⁷⁾. Als ausgemachter Leckerbissen gelten junge Hunde bei den *Garo*¹⁸⁾, bei *Ao*-¹⁹⁾ (verboten für den *Mongsen*-Clan²⁰⁾) und Manipur-*Naga*²¹⁾ (verboten für *Mao* und *Maring*), von denen sie mit Reis gefüllt zubereitet werden; bei *Lushei*²²⁾ und nördlichen *Chin*²³⁾ (*Siyin* und *Sokte*, nicht gegessen hingegen von *Tashon* und *Haka*), schließlich noch bei den *Maru*²⁴⁾, die aber in neuerer Zeit davon abstehen, weil sie deswegen von den *Kachin* verachtet werden, und erst seitdem heiraten beide Völker untereinander²⁵⁾. Die *Kachin* essen kein Hundefleisch²⁶⁾, zumindest ist es nicht beliebt²⁷⁾, ebensowenig wie bei den *Thado-Kuki*²⁸⁾ (nicht gegessen vom *Ronte*- und *Tarau*-Clan der *Alten Kuki*²⁹⁾). Verzehrt wird es weiterhin vom *Bghai-Ka-Hta*-Clan der *Karen*³⁰⁾ und den *Akha*³¹⁾, hingegen nicht von den *Lolo*³²⁾ (nach Liétard

1) 100, 46; 103, 133; 143, 32.

2) 142, 86.

3) 25, 180; 46, 44.

4) 89, 68, 88.

5) 127, 611; 128, 265.

6) 75, 169.

7) 75, 81, 132, 166.

8) 77, 124.

9) 75, 81, 166.

10) 25, 177.

11) 26, 11.

12) 103, 144.

13) 77, 95.

14) 76, 91.

15) 76, 81.

16) 11, 20; 33, 38.

17) 37, 43.

18) 58, 394; 124, 50.

19) 108, 64.

20) 143, 110.

21) 75, 59.

22) 141, 32, 36.

23) 25, 177.

24) 26, 11; 162, 46.

25) Pottinger in:

134, I/I, 383.

26) 65, 56.

27) 53, 622.

28) 142, 86.

29) 141, 158.

30) 28, 79.

31) 134, I/I, 589.

32) 89, 68, 88.

aus Widerwillen und nicht wegen eines Ritus), sowie den *Lisu* und *Lahu*, die zwar Hunde mästen, sie aber nicht selbst essen, sondern an die *Maru* verkaufen¹⁾.

Auffällig ist, daß von *Khasi*, *Synteng*²⁾, *Lynngam*³⁾ und *Palawng*⁴⁾ Hunde nie geschlachtet, von den *Wa*⁵⁾ zwar gegessen, aber nie geopfert werden. Die *Khasi* sagen, Gott habe den Hund gemacht, um den Menschen zu beschützen, nach Bivar und Shadwell ist er ihnen in gewissem Sinne heilig; Gurdon⁶⁾ jedoch glaubt, daß die *Khasi* von jeher kein Hundefleisch aßen, was er als einen besonderen Zug der Mon-Khmer-Kultur bezeichnet. Übrigens werden auch bei den *Naga* Jagdhunde, also Hunde, die sich dem Menschen nützlich erweisen, nie vom Besitzer getötet, sondern höchstens zum Schlachten weiter verkauft, wenn sie zur Jagd unbrauchbar geworden sind. Gleicherweise ist auch die Katze, als Kornspeicherschutz, fast überall Tabu.

Wenn auf der einen Seite geschlachtete Tiere sozusagen mit Stumpf und Stiel verzehrt werden, ja, wenn man nicht einmal verdorbenes Fleisch verschmäht, ein Zeichen also, wie hoch man Fleischgenuß bewertet, berührt es um so eigentümlicher, wenn auf der anderen Seite eine lange Reihe von Einschränkungen besteht. Dazu kommt noch verschiedentlich das Verbot, Tiere zu essen, die eines natürlichen Todes gestorben sind (*Kachin*⁷⁾), die ertranken oder beim Gebären starben usw. (*Ao*-, *Lhota-Naga*), schließlich noch solcher, die vom Tiger getötet wurden (*Ao-Naga*⁸⁾). Bei den *Lhota-Naga*⁹⁾ ist ein von wilden Tieren getötetes Haustier zwar unrein, doch darf man es essen, denn, so sagt Mills mit Recht, in einem Lande, wo so viele Tiere dem Raubzeug zum Opfer fallen, müßte ein Verbot sehr hart empfunden werden. An Krankheit gestorbene Rinder werden bei den *Sema-Naga* meist vom Besitzer verzehrt, es ist nicht erlaubt, das Fleisch solcher Tiere in ein anderes Dorf zu bringen¹⁰⁾. Eine seltsam verschwenderische Sitte üben die *Haka-Chin*, denn sie kochen bei Opfern Ziegen und Hunde, essen aber das Fleisch nicht, sondern werfen es weg.

Getrocknetes Fleisch bildet eine wichtige Reserve in der Lebensmittelversorgung, so bei den Nordassam-Stämmen¹¹⁾, *Garó*¹²⁾, *Ao*¹³⁾, *Lhota*¹⁴⁾, *Sema*¹⁵⁾, *Angami*¹⁶⁾, *Sangtam-Naga*¹⁷⁾, *Mikir*¹⁸⁾, *Thado-Kuki*¹⁹⁾, *Lushei*²⁰⁾, *Chin*²¹⁾, *Karen-Ni*²²⁾ und wahrscheinlich auch bei den *Khasi*²³⁾. In der Regel wird das Fleisch in Streifen geschnitten und auf einem über dem Feuer angebrachten Bambusgestell geräuchert, bei den *Mikir* in der Sonne getrocknet; bei den *Karen-Ni* hängen große Stücke Schweinefleisch von den Dachstangen. Das Rauchfleisch hält sich sehr lange, bei Gebrauch werden Stücke abgeschnitten und weichgesotten.

3. Blut. Schweineblut wird von den *Mishmi*²⁴⁾ zu einer Art schwarzem Pudding, von den *Angami-Naga*²⁵⁾ zu Blutsuppe oder anderen Speisen, bei den *Chin*²⁶⁾ zu Blutwürsten verarbeitet. Auch die *Kachin* kneten Blut von Schwein und Huhn am seltenen „*manao*“-Fest reicher Leute mit Reis zu einem Teig, der als Opfer dargebracht wird²⁷⁾, sonst genießen sie kein Blut, doch wird Fleisch vor dessen Abfließen gekocht²⁸⁾.

Frisches Blut wird von den *Koo* in Arakan beim Schlachten von Rindern getrunken²⁹⁾, ebenso von den nördlichen *Brè*, da es Mut und Kraft verleihe³⁰⁾.

¹⁾ Pottinger in: 134, I/I, 389. ²⁾ 49, 258. ³⁾ 63, 194. ⁴⁾ 23, XXVII; 107, 195. ⁵⁾ 134, I/I, 506. ⁶⁾ 63, 51. ⁷⁾ 65, 56; 134, I/I, 436; 162, 46. ⁸⁾ 103, 144. ⁹⁾ 102, 163. ¹⁰⁾ 77, 89, 105. ¹¹⁾ 33, 15, 33; 37, 43. ¹²⁾ 124, 50. ¹³⁾ 103, 85; 143, 32. ¹⁴⁾ 102, 36, 78. ¹⁵⁾ 77, 39, 89. ¹⁶⁾ 76, 93. ¹⁷⁾ 86, 66. ¹⁸⁾ 145, 13. ¹⁹⁾ 142, 84. ²⁰⁾ 141, 37. ²¹⁾ 25, 181. ²²⁾ 133, 216. ²³⁾ 133, 232; 168, 624. ²⁴⁾ 129, 483. ²⁵⁾ 76, 93. ²⁶⁾ 25, 179. ²⁷⁾ 26, 61. ²⁸⁾ 65, 56; 71, 78; 134, I/I, 436. ²⁹⁾ 33, 115; 114, 406. ³⁰⁾ 134, I/I, 535.

4. Fett. Das Fett wird meist mitverköcht und findet keine besondere Verwendung bei Herstellung der Mahlzeiten. Seltenen Gebrauch von Fett trifft man nur im äußersten Osten bei den *Palaung*¹⁾ und bei den *Lolo*²⁾.

Die *Lhota*-³⁾ und *Sema-Naga*⁴⁾ brauchen Schweinefett als Medizin (erstere als Abführ-, letztere als Brechmittel), und *Thado-Kuki*⁵⁾, *Lushei*⁶⁾ und *Chin*⁷⁾, um damit ihre Frisuren herzurichten. Es läge nahe, daß auch andere Stämme Fett zu kosmetischen Zwecken verwendeten, doch konnte nichts Ähnliches festgestellt werden, so daß sich dieser Brauch also auf die *Kuki-Chin*-Gruppe zu beschränken scheint.

5. Eier. Ein Speiseverbot für Eier besteht nur für die Frauen der *Ao-Naga*⁸⁾, hat also lediglich lokale Bedeutung. Sonst scheinen alle Stämme Eier zu konsumieren, einzig *Palaung*⁹⁾ und *Lisu*¹⁰⁾ essen sie nur selten, erstere mit der Begründung, daß sie bloß gut gegen Krankheit seien. Größeren Eierverbrauch kennen die *Lushei* am „pawl kut“ (Kinderfest¹¹⁾) und nach erfolgreichem Kriegszuge¹²⁾, und die *Khasi* beim „Eierbrechen“, womit sie die Zukunft erforschen wollen¹³⁾.

Der Kalk der Eierschalen wird vielfach als Zusatz zum Betelpriem verwendet.

2. Zur Herstellung von Geräten und Schmuck.

1. Haut. In der Hauptsache wird Mithan- oder auch Büffelhaut verwendet, um Schilde herzustellen. So bei *Dafla*¹⁴⁾, *Midhi*¹⁵⁾, *Garò*¹⁶⁾, *Ao*-¹⁷⁾, *Lhota*-¹⁸⁾, *Sema*-¹⁹⁾, *Angami*-²⁰⁾, *Sangtam*-, *Yachumi*-, *Chang*-²¹⁾, *Konyak*-²²⁾, *Kabui*-, *Quoireng*-, *Mao*-, *Maram-Naga*²³⁾, *Kuki*²⁴⁾, *Lushei*²⁵⁾, *Chin*²⁶⁾, *Shandoo* und *Hkamie* in Nord-Arakan²⁷⁾, *Kachin*²⁸⁾, *Hkamti*²⁹⁾ und *Khasi*³⁰⁾.

Weiter wird Haut benutzt zum Bespannen von Tanztrommeln bei *Garò*, *Ao-Naga*, *Lushei* und *Palaung*³¹⁾; als Schutz im Kriege für Körper, Arme und Beine bei den *Rengma-Naga*³²⁾; zu Hüten bei den *Miri*³³⁾; zu Feldtaschen bei *Ao-Naga* und *Kachin*, vermutlich aber auch noch bei anderen Stämmen; zu Gürteln bei *Sema-Naga*³⁴⁾ und den *Chin*-Clans der *Welaung*, *Chinbok*, *Yindu* und *Chinbon*³⁵⁾. Aus Ziegenhaut fertigen *Ao-Naga*³⁶⁾ und *Thado-Kuki* wasserdichte Kapseln für ihre Feuerzeugbehälter, die *Thado-Kuki* auch eine Art Gamaschen³⁷⁾.

Gerben ist unbekannt, man läßt das beschnittene Stück Haut einfach in der Sonne trocknen und poliert es danach; nur die *Chang-Naga* reiben es noch mit dem Saft eines Baumes blank.

2. Horn. *Aka*³⁸⁾, *Midhi*³⁹⁾, *Garò*⁴⁰⁾, *Ao*-⁴¹⁾, *Angami*-⁴²⁾, *Konyak-Naga*⁴³⁾, *Brè*⁴⁴⁾ und *Wa*⁴⁵⁾ gebrauchen das Horn von Mithan oder Büffel als Trompete. Außerdem werden Mithan-Hörner von *Angami*-⁴⁶⁾, *Mao*-, *Maram-Naga*⁴⁷⁾ und *Lushei*⁴⁸⁾ als Trinkgefäße benutzt, und die *Alten Kuki* be-

1) 107, 191, 193. 2) 89, 70. 3) 102, 79. 4) 77, 103. 5) 142, 13.
6) 27, 138; 141, 2. 7) 25, 169. 8) 143, 33. 9) 23, XXVII.
10) 159, 122. 11) 137, 148. 12) 141, 58. 13) 33, 57; 63, 119; 135,
48; 168, 628. 14) 111, App. XI. 15) 33, 20. 16) 124, 32, 42. 17) 103,
65; 143, 67. 18) 102, 18, 44. 19) 77, 25. 20) 33, 41; 76, 35, 64.
21) 77, 25. 22) 115. 23) 75, 23, 37. 24) 33, 47; 99, 186; 150, 645.
25) 141, 15, 28. 26) 25, 221. 27) 130, 243. 28) 33, 11; 162, 44.
29) 33, 7. 30) 43, 835; 63, 24. 31) 23, XXXI. 32) 105a, VII.
33) 37, 29. 34) Hutton in: 142, 148, App. E. 35) Rainey in: 134, I/I, 463.
36) 103, 97. 37) 150, 644. 38) 111, App. X. 39) 113, App. XII.
40) 124, 43. 41) 103, 157; 143, 47. 42) 76, 68. 43) 76, 69, 386.
44) 134, I/I, 534. 45) 134, I/I, 516. 46) 22, 319; 76, 58. 47) 75, 44.
48) 141, 38.

dienen sich ihrer als Musikinstrument, indem sie sie durch Daranschlagen mit einem Stab zum Tönen bringen¹⁾).

3. Knochen. Schulterblätter von Rindern werden von den *Lhota-Naga* als Schaufeln gebraucht, um damit Schmutz vor ihren Haustüren wegzuschaffen²⁾; von einigen *Chin*-Clans werden sie zu Dolchscheiden verarbeitet³⁾.

4. Haar. *Mishmi*⁴⁾, *Ao*⁵⁾, *Lhota*⁶⁾, *Rengma*⁷⁾, *Sema*⁸⁾, *Angami*⁹⁾, *Chang*¹⁰⁾, *Konyak*¹¹⁾, *Mao*-, *Maram*-, *Mayang Khong-Naga*¹²⁾, *Kuki*¹³⁾, *Lushei*¹⁴⁾, *Chin*¹⁵⁾ und Nordarakan-Stämme¹⁶⁾ verzieren ihre Waffen mit meist scharlachrot gefärbtem Ziegenhaar. Zum Besticken der Kleider soll es hingegen zu steif sein, daher wird es für diesen Zweck von *Ao*¹⁷⁾, *Lhota*-, *Rengma*-, *Sema*-, *Sangtam*¹⁸⁾, *Chang*- und *Kacha-Naga*¹⁹⁾ durch Hundehaar ersetzt, nur die *Kachin* verstehen aus Ziegenhaar Schmuckbänder zu weben²⁰⁾.

Zwecks Gewinnung der Haare wurden Ziegen und Hunde früher von den *Ao*²¹⁾ und *Lhota-Naga*²²⁾ gerupft. Dies geschah regelmäßig und konnte bei jedem Tier mehrere Male wiederholt werden. Nach Molz²³⁾ zwängten die *Ao-Naga* zu diesem Behufe den Kopf des Tieres in eine Holzklammer und rissen so viele Haare einzeln aus, wie sie benötigten, worauf sie das Tier zur Hälfte gerupft wieder laufen ließen. Das Lebendrupfen wurde von den Engländern verboten und ist heute durch Scheren ersetzt.

Diese Rohheit der Bergstämme ihren Haustieren gegenüber, die sich ja auch bei vielen tibeto-burmanischen Völkern in den grausamen Schlachtmethoden durch Lebendzerstückeln der Rinder manifestiert, steht in auffälliger Gegensatz zu der Tierliebe, wie sie etwa Jagdhunden oder Ferkeln bezeugt wird. Vielleicht sind aber auch hier wieder religiöse Vorstellungen maßgebend, denn *Ao*²⁴⁾, *Sema*²⁵⁾ und *Angami-Naga*²⁶⁾ reißen Hühnern vor dem Opfer die Federn aus, damit die Geister durch das Schreien aufmerksam gemacht werden und das Opfer annehmen.

3. Arbeitstiere.

Als Tragtiere werden nur Pferde von den *Mishmi*²⁷⁾ und Ochsen von *Kachin*²⁸⁾ und *Palaung*²⁹⁾ benutzt. Schon diese geringe Verbreitung zeigt, daß es sich hier um der Bergkultur fremde Einflüsse handelt. Die Verwendung als Lasttier kam zu den *Mishmi* mit der Einführung des Pferdes; in Oberburma hingegen machten sich vor allem zwei Gründe geltend: Einmal sind diese Gebiete in weiten Teilen von *Shan* bewohnt, deren Tierverwendung zu Transporten³⁰⁾ als Vorbild dient, und zum andern müssen speziell die *Palaung* ihre Teeproduktion auf oft entfernten Märkten innert nützlicher Frist absetzen.

Damit ist schon ein Teil der Frage beantwortet, warum sonst nirgends Tiere zu Transportzwecken herangezogen werden: Die landwirtschaftliche (und sonstige) Produktion geht so selten über den Eigenbedarf hinaus, daß keine Notwendigkeit besteht, auf bessere Transportmöglichkeiten zu sinnen. Für Einbringung der Ernte oder Beschickung der Märkte genügt offenbar das Tragen auf eigenem Rücken. Außerdem ist noch besonders zu beachten, daß eine Verwendung von Tragtieren auf den schmalen und

¹⁾ 34, 98.

²⁾ 102, 23.

³⁾ Rainey in: 134, I/I, 463.

⁴⁾ 33, 17.

⁵⁾ 103, 63; 104, 293; 108, 66; 143, 23.

⁶⁾ 102, 19.

⁷⁾ 166, 197.

⁸⁾ 77,

13, 20, 25.

⁹⁾ 21, 145; 22, 323; 76, 30, 34; 97, 143; 150, 652.

¹⁰⁾ 76, 377;

86, 50; 102, 17.

¹¹⁾ 115, 26.

¹²⁾ 75, 23.

¹³⁾ 99, 186; 150, 644.

¹⁴⁾ 141, 15.

¹⁵⁾ 25, 220.

¹⁶⁾ 130, 243.

¹⁷⁾ 103, 40, 52.

¹⁸⁾ 80,

63, Anm.

¹⁹⁾ 104, 292.

²⁰⁾ 162, 47.

²¹⁾ 103, 69, 134.

²²⁾ 102,

20, 62.

²³⁾ 108, 64.

²⁴⁾ 103, 87.

²⁵⁾ 77, 218.

²⁶⁾ 150, 652.

²⁷⁾ 61, 121.

²⁸⁾ 162a, 84.

²⁹⁾ 90, 12; 107, 191, 222.

³⁰⁾ 52, 438/40.

oft sehr steilen Pfaden im dichten Urwald eine Unmöglichkeit darstellt, die nur durch Aushauen breiterer Wege behoben werden könnte, einer Arbeit, die neben großer Mühe eine Menge religiöser und daher kostspieliger Aufwendungen erfordert.

Entsprechend den beiden Anbausystemen der Bergstämme (Waldrodung oder Bewässerungsterrassen), die im Hack- und nicht im Pflugbau ausgeübt werden, finden Tiere bei der Feldbestellung keine Verwendung. Wo dies dennoch der Fall ist, handelt es sich um Teile von Bergvölkern, die mit höheren Kulturen der Ebenen in nähere Berührung gekommen sind. So etwa bei einigen *Kabui-Naga*, beeinflusst durch die *Meithei* in der Ebene von Manipur¹⁾, bei einem Teil der *Synteng* in den *Jaintia*-Bergen²⁾ und endlich noch bei manchen *Kachin*³⁾ und *Palaung*⁴⁾, was deutlich auf Einwirkung der *Shan* zurückgeht, die im Feldbau allgemein Wasserbüffel verwenden⁵⁾, heißt es doch von den pflugkulturtreibenden *Kachin* ausdrücklich, daß sie Anbausystem und Pflug der *Shan* übernommen haben⁶⁾ (vgl. S. 51).

Schließlich ist auch der Hund dort unter die Arbeitstiere zu zählen, wo man ihn zur Jagd braucht, die fast bei allen Stämmen eine große Rolle spielt. Haltung von Jagdhunden wird erwähnt für *Abor*⁷⁾, *Ao*⁸⁾, *Lhota*⁹⁾, *Sema*¹⁰⁾, *Angami*¹¹⁾, *Konyak*¹²⁾, *Manipur-Naga*¹³⁾, *Mikir*¹⁴⁾, *Thado-Kuki*¹⁵⁾, *Karen*¹⁶⁾ und *Khasi*¹⁷⁾, scheint also ziemlich allgemein zu sein. Wo die Jagd nicht mehr unbedingt nötig zum Nahrungserwerb ist, hat sie sich doch als Sport erhalten, wobei die Erziehung des Hundes Fortschritte machte. So trainieren die *Khasi* Hundemeuten, die auf der Jagd von einer besonderen Abteilung Leute am Koppel geführt werden.

Über die Aussetzung lebender Haustiere als Köder in Tigerfallen wurde nur für *Lushei*¹⁸⁾ und *Kachin*¹⁹⁾ Erwähnung getan, die Schweine, in Körben vor dem Zugriff des Tigers gesichert, als Lockmittel verwenden. Sicher ist diese Methode viel allgemeiner in den hinterindischen Bergen verbreitet.

Dritter Teil.

Landwirtschaft und Gesellschaft.

Einleitung.

Nach Behandlung des Landbaus und der Viehhaltung wenden wir uns den gesellschaftlichen Beziehungen der Landwirtschaft zu.

Zunächst stellt sich die Frage nach der wirtschaftlichen Raumeinheit, innerhalb deren sich die Unterhaltsfürsorge, im besonderen der Landbau, vollzieht, und welche soziale Einheit diesen Wirtschaftsraum einnimmt. Eng mit der sozialen Einheit und ihrer Gliederung verknüpft sind die Besitzrechte an Land, Bewässerungsanlagen und Vieh, sowie die Veränderungen und Übertragungen dieser Besitzrechte. Im Anschluß daran erhebt sich die Frage nach der Arbeitsteilung beim Landbau, wie sie sich in der sozialen Einheit darstellt im Hinblick auf Trennung der Geschlechter bei bestimmten Arbeiten, Gruppenarbeit und Arbeitsverpflichtungen.

¹⁾ 73, 40; 75, 53. ²⁾ 63, 39/40. ³⁾ 26, 8; 162, 45. ⁴⁾ 23, XXVII.
⁵⁾ 52, 438/40. ⁶⁾ 71, 90; 134, I/I, 424. ⁷⁾ 37, 45. ⁸⁾ 103, 134.
⁹⁾ 102, 62. ¹⁰⁾ 77, 69, 76. ¹¹⁾ 76, 81. ¹²⁾ 86, 7. ¹³⁾ 75, 56.
¹⁴⁾ 145, 12. ¹⁵⁾ 142, 86. ¹⁶⁾ 98, 281. ¹⁷⁾ 63, 48; 148, 621.
¹⁸⁾ 137, 149; 141, 33. ¹⁹⁾ 162b.

1. Kapitel.

Besitzrecht.

1. Die wirtschaftliche und politische Einheit. Der große Raum, dessen die meisten Bergvölker von Assam und Nordburma bei ihrem Brandrodungsbau zur Unterhaltsfürsorge bedürfen, ist zwischen den Dörfern, den politischen und wirtschaftlichen Einheiten, aufgeteilt; die Grenzen sind heute unter britisch-indischer Kontrolle größtenteils festgelegt. (Bei den *Wa* z. B. haben Dörfer, die dicht beieinander liegen, streng getrennte Felder, meist auf gegenüberliegenden Hängen¹⁾).²⁾ Die Dörfer besitzen nicht nur ein wohlungrenztes Gebiet von bebautem bzw. terrassiertem, sondern auch von Wald-, Brach- und Ödland³⁾.

2. Landbesitz. Nach dem Besitzer kann das Dorfgebiet zerfallen in:

1. Land der Dorfschaft,
2. Clanland,
3. Familienland,
4. Jungmännerhausland, oder schließlich
5. Häuptlingsland.

1. Land der Dorfschaft. Eigentümerin des Gesamtlandes ist ursprünglich in der Regel die Dorfschaft, auch dort, wo nominell der Häuptling als Eigentümer erscheint (vgl. S. 81). Bei den *Lisu*⁴⁾, wo jeder Land nach seinem Belieben anbauen kann (was das zunehmende Eindringen von Chinesen begünstigt) und wo man die Ernte gleichmäßig verteilt, scheinen sich noch keine weiteren Differenzierungen der Besitzrechte geltend gemacht zu haben.

2. Clanland. Dorfschafts- und Clanland sind dort identisch, wo das Dorf nur aus einem Clan besteht. Wird es aber von verschiedenen Clans bewohnt, so besitzt jeder für sich einen bestimmten Teil des Landes. Denn früher wurde das verfügbare Land bei Dorfgründungen unter den Clans verteilt. So besitzt jeder der beiden *Ao*-Clans, *Mongsen* und *Chongli*, wo sie gemeinsam ein Dorf bewohnen, ein bestimmtes Gebiet im Reisland⁵⁾. In Chittagong⁶⁾ und Arakan⁷⁾ sollen nur die einzelnen Clans Landbesitzer sein.

Das Clanland geht bei den *Angami-Naga*⁸⁾ zur Bebauung an die einzelnen Clanmitglieder, entweder durch Abrede aller Beteiligten, oder indem ein Mann sein Eigentumszeichen (vgl. S. 84) auf dem Stück Land aufstellt, das er anpflanzen will. Ist er dort der Erste und läßt er für die anderen gleich große Lose, so wird es ihm für die nächsten zwei Jahre zugestanden. Wenn nun dieser Mann das nämliche Stück Land mehrere Male bebaut, dann erwirbt er ein besonderes Anrecht darauf. Bei den *Ao-Naga*⁹⁾ ist er sogar verpflichtet, dieses selbe Stück nach Ablauf der Brache von 8—10 Jahren wieder aufzunehmen.

3. Familienland. Zweifellos ist Familienbesitz an Land auf solche Weise entstanden. Bei Wanderstämmen gibt es naturgemäß kein Familienland, so nach Shakespear z. B. nicht bei den herumziehenden *Lushei*, während es bei den *Kuki* schnell aufkam, sobald sie sesshaft wurden¹⁰⁾. Land als Familienbesitz findet sich bei *Abor*¹¹⁾, *Kachari*¹²⁾, *Ao*¹³⁾, *Lhota*¹⁴⁾,

¹⁾ 134, I/I, 508.

²⁾ In der Literatur erwähnte Ausnahmen: In den *Garo*-Bergen sind die obersten Hänge der Zentralkette noch in keines Dorfes Eigentum übergegangen 124, 73; bei den *Mikir* sollen keine Dorflandgrenzen bestimmt oder anerkannt sein, sondern sich gemäß den Anforderungen des Landbaues verändern 145, 21.

³⁾ 75, 73.

⁴⁾ 128, 264.

⁵⁾ 143, 51.

⁶⁾ 97, 332.

⁷⁾ 130, 237.

⁸⁾ 76, 141.

⁹⁾ 143, 59.

¹⁰⁾ 141, 156.

¹¹⁾ 32, 153; 33, 26.

¹²⁾ 40, 32.

¹³⁾ 103, 188; 143, 58.

¹⁴⁾ 102, 45.

*Sema*¹⁾, *Angami*²⁾, *Manipur-Naga*³⁾, *Mikir*⁴⁾, *Kuki* in Manipur⁵⁾, *Brè*⁶⁾, *Khasi*⁷⁾, *Palawng*⁸⁾ und *Lolo*⁹⁾.

Allein und ausschließlich kommt Familienland als Landbesitzform nicht vor; daneben haben sich immer noch die Ausgangsformen, Dorfschafts- und Clanland, erhalten: So ist z. B. Ödland dicht ums Dorf herum oder Dschungel, der für Anbau nicht taugt, in der Regel gemeinsames Dorfeigentum, was somit eine Art Allmende darstellt (erwähnt z. B. für die *Kachin*¹⁰⁾). Gutes Reisland kommt dort, wo sich Familienbesitz herausgebildet hat, nur durch besondere Umstände in Gemeinbesitz: So konnte z. B. das *Ao-Naga*-Dorf Akhoia jahrelang einen Hang nicht bebauen, weil er feindlichen Überfällen zu sehr ausgesetzt war; später erinerte man sich nicht mehr an die privaten Besitzrechte, und das Land fiel an die Dorfschaft zurück. Auch wenn ein Clan der *Ao-Naga* ausstirbt, kann sein Landbesitz wieder der Gesamtdorfschaft zufallen¹¹⁾.

4. Jungmännerhausland. Bei *Ao*¹²⁾, *Lhota-Naga*¹³⁾ und *Mikir*¹⁴⁾ kommt zu Dorfschafts-, Clan- und Familienland noch Jungmännerhaus- (= „morung“-) Land, das im Besitz der im Jungmännerhaus abgesondert lebenden männlichen Jugend im Alter von etwa 12—20 Jahren ist und von ihr bearbeitet wird; sie kauft mit dem Ertrag ihres Landes Opfertiere für die Weihe des „morung“. In diesem Besitzrecht steckt ein religiöses Motiv, und ein solches macht sich bei den *Ao-Naga*¹⁵⁾ dort ausschließlich geltend, wo die beiden Männer, die jährlich dem heiligen Steine „chang-changlung“ opfern, als Entgelt in der Nähe dieses Steines ein Stück Land bebauen dürfen (vgl. *Khasi*, S. 82).

5. Häuptlingsland. Bei einigen Völkern ist der Häuptling Landbesitzer, so bei *Garo*¹⁶⁾, *Sema-Naga*¹⁷⁾, *Chin*¹⁸⁾ und den meisten *Kachin*-Stämmen¹⁹⁾, doch sind seine Besitzrechte nicht überall gleichstark ausgeprägt. So gehört das Land z. B. bei den *Kachin* nur nominell dem Häuptling, de facto aber der Dorfschaft, denn niemand kann durch den Häuptling vom gemeinsamen Land vertrieben werden. Nur wenn es verlassen oder wieder zur Brache wird, fällt es zurück und unterliegt dem Willen des Häuptlings. Einzig Wasserreisfelder, wo mehr Arbeit und Sorgfalt aufgewendet werden mußte, gehören der Familie, die sie zuerst schuf; aber auch sie besitzt kein freies Verfügungsrecht darüber.

Rein feudal, eine Analogie zu unserem mittelalterlichen Lehnswesen, ist das Landbesitzrecht der *Sema-Naga* und *Chin*. Wo bei den *Sema-Naga* ein Häuptlingssohn mit einer Anzahl „müghemi“ (Vasallen) seines Vaters ein neues Dorf auf kriegerisch erworbenem oder noch ungerodetem Boden gründet, nimmt er für sich selbst das beste und größte Stück Land, der Rest wird an die einzelnen „müghemi“ verteilt. Zur Bebauung vergibt er diesen obendrein sein eigenes Stück Land alljährlich in Teilpacht. Sie müssen ihm beim Feldbau und im Kriege helfen, während er ihnen als Gegenleistung Frauen und Nahrung verschafft und überhaupt ihre Interessen in jeder Beziehung schützt²⁰⁾. Ist das Verhältnis zwischen Häuptling und Vasallen bei den *Sema-Naga* noch patriarchalisch bestimmt (vgl. S. 88, 90), so ist es bei den *Chin* Ausdruck extremsten feudalen Grundherrentums. Der Häuptling ist Herr des Bodens, und die Freien müssen ihm Abgaben zahlen und ihm mitsamt ihren Sklaven Kriegsfolge leisten²¹⁾.

¹⁾ 77, 156.

²⁾ 57, vol. XXVI, 182; 76, 140.

³⁾ 75, 99, 105.

⁴⁾ 145, 12.

⁵⁾ 141, 156.

⁶⁾ 134, I/I, 535.

⁷⁾ 63, 67, 88.

⁸⁾ Hillier

in: 134, I/II, 357.

⁹⁾ 89, 180.

¹⁰⁾ 65, 65.

¹¹⁾ 103, 188.

¹²⁾ 103,

¹³⁾ 102, 97.

¹⁴⁾ 145, 11/12.

¹⁵⁾ 103, 188.

¹⁶⁾ 124, 72.

¹⁷⁾ 77, 144.

¹⁸⁾ 25, 201; 46, 44.

¹⁹⁾ 2, 127; 26, 98; 65, 64; 134, I/I, 416;

162, 34.

²⁰⁾ 77, 145.

²¹⁾ 25, 201.

Am weitesten gehen die Differenzierungen der Landbesitzrechte bei den *Khasi*¹⁾, die öffentliches und privates Land scharf unterscheiden, wobei beides wieder in Unterklassen zerfällt.

Als öffentliches Land gilt:

1. „ka ri siem“, eine Art Kronland, von dessen Ertrag der Siem (Oberhäuptling über einen aus mehreren Dörfern gebildeten kleinen Staat) eine freiwillige Abgabe erhält.
2. „ri shnong“ oder Dorfland.
3. „ka ri lyngdoh“, das den Lebensunterhalt der Priester sicherstellt; zum Teil wird der darauf gewonnene Reis auch für Staatsopfer verwendet.
4. „ki' lawkyntang“, heilige Haine von Eichen und Rhododendren, deren Holz nur zu Kremationszwecken geschlagen werden darf.

Das private Land der *Khasi* zerfällt in:

1. „ri kur“ oder Clanland, das den größten Teil des Gebietes ausmacht und
2. „ri kynti“, vom einzelnen erworbenes oder ererbtes Land, streng vom Clanland unterschieden.

Ganz ähnliche Besitzverhältnisse herrschen bei den *Synteng* der *Jaintia-Berge*²⁾.

Bambus, Betelranken, Fruchtbäume usw. sind gewöhnlich als Privatbesitz anerkannt, auch wenn sie auf unverteiltm Boden wachsen; bei den *Sema-Naga*, sofern sie der Besitzer bei der Pflanzung markierte³⁾, bei den *Kachin*, wenn sie eingeeht sind⁴⁾. Häufig gehören auch Bambus⁵⁾ oder Bäume⁶⁾ einem anderen Manne, als das Land, worauf sie wachsen.

Da es keine großen Sammelpeicher gibt (wie etwa bei den *Moi* in Französisch-Hinterindien), dürften die Speicher immer in Familienbesitz sein: Bei den *Mishmi* z. B. gehört zu jedem Feld ein Kornspeicher⁷⁾, bei den *Garo* besitzt jede Familie eine bis mehrere Vorratshütten⁸⁾.

3. Erbrecht. In bezug auf die Vererbung von in Familienbesitz befindlichem Land ist zunächst zu bemerken, daß das Matriarchat nur bei *Garo*⁹⁾, *Khasi*¹⁰⁾, *Synteng*¹¹⁾, *Lynngam*¹²⁾ und *Wär*¹³⁾ Geltung hat, bei denen alles Eigentum in weiblicher Linie vererbt werden muß. Ein männlicher *Garo* kann nie Besitzer, sondern nur Nutznießer von ererbtem Land sein; bei den anderen vier genannten Völkern erbt stets die jüngste Tochter (zumindest erhält sie den Hauptanteil), die Männer bebauen nur das Feld, müssen aber die Erträge an die Mutter abliefern, die die Verteilung vornimmt. Eigenen Besitz kann ein Mann nur haben, wenn er ihn käuflich erwarb; solches Land fällt bei den *Synteng* an die Mutter, bei den *Khasi* kann es den Kindern vermacht werden; bei den *Wär* sind Kinder von Nebenfrauen und männliche Nachkommen miterbberechtigt. Die althergebrachten Gebräuche dieser Völkergruppe scheinen also am strengsten von den *Synteng* bewahrt worden zu sein.

Bei allen übrigen Stämmen herrscht das Patriarchat; eine Frau erbt kein Land, hingegen kann ihr bei den *Ao*-¹⁴⁾, *Sema*-¹⁵⁾, *Angami*-¹⁶⁾ und *Tangkhu*-*Naga*¹⁷⁾ Vieh vermacht werden. Von den Vorfahren ererbtes Land bleibt in der männlichen Linie, und hier lassen sich drei Gruppen der Erbfolge unterscheiden:

1. Bei den *Ao*-¹⁸⁾, *Lhota-Naga*¹⁹⁾ und *Palau*-*Naga*²⁰⁾ wird das Land nicht unter die Söhne verteilt, sondern von ihnen gemeinsam bebaut, es gibt also keine eigentliche Besitzteilung; bei den *Sema-Naga*²¹⁾ geht das Land eines Verstorbenen in gemeinsamen Besitz seiner Söhne über, die es nicht teilen dürfen, zur Bearbeitung aber wird das Land vom ältesten Sohne

¹⁾ 63, 87. ²⁾ 63, 89. ³⁾ 77, 67. ⁴⁾ 65, 65. ⁵⁾ 77, 68;
103, 189. ⁶⁾ 76, 78. ⁷⁾ 61, 118. ⁸⁾ 124, 39. ⁹⁾ 49, 229; 124, 71/2.
¹⁰⁾ 43, 834; 49, 259; 63, 88; 168, 625. ¹¹⁾ 63, 84. ¹²⁾ 63, 83. ¹³⁾ 63,
68, 85. ¹⁴⁾ 100, 49. ¹⁵⁾ 77, 158. ¹⁶⁾ 76, 201. ¹⁷⁾ 75, 103. ¹⁸⁾ 100,
48; 103, 190. ¹⁹⁾ 102, 99. ²⁰⁾ 23, XXI. ²¹⁾ 77, 156.

seinen Brüdern zugeteilt; erst die Enkel teilen das Land ihres Großvaters endgültig. Hier finden sich also noch Spuren des früheren Gemeinbesitzes. Bei den *Angami-Naga*¹⁾ gibt der Vater noch bei Lebzeiten jedem Sohne, meist bei dessen Heirat, ein gleichgroßes Erbe. *Lolo*²⁾, *Lisu*³⁾ und *Lahu*⁴⁾ hinterlassen allen Söhnen gleichviel Besitz.

2. Bei einigen Stämmen mit aristokratischer Gesellschaftsordnung besteht Minorats-Erbrecht, denn die älteren Söhne der Häuptlinge ziehen mit ihren Anhängern weiter, um Neuland urbar zu machen. Dieses für die Kolonisation sehr geeignete System findet sich bei *Sema-Naga*, *Lushei*⁵⁾, *Chin* (*Sokte* und *Siyin*)⁶⁾ und *Kachin*⁷⁾. Da heute einerseits die Dörfer stark verkleinert sind, andererseits Wanderungen, die mit Besitznahme von Land anderer Völker bzw. Stämme oder deren Unterwerfung verbunden waren, durch die Befriedung unter englischer Herrschaft aufhören mußten, ist es vielen Häuptlingssöhnen nicht mehr möglich, ein Dorf zu gründen. Das Erbe geht daher neuerdings, wenigstens bei den *Lushei*, auf den ältesten, statt auf den jüngsten Sohn über.

3. Wo Majorats-Erbrecht vorkommt, fallen dem ältesten Sohne entweder zwei Drittel zu, wie bei *Abor*⁸⁾, *Tangkhu-Naga*⁹⁾ und *Haka-Chin*¹⁰⁾, oder er erhält von den sonst gleichmäßig vergebenen Anteilen anderthalb, wie bei den *Kachari*¹¹⁾ oder zwei, wie bei den *Mikir*¹²⁾. Die meisten *Kuki*-Clans¹³⁾ anerkennen den ältesten Sohn als Haupterben, der seinen jüngeren Brüdern nur zukommen zu lassen braucht, was ihm gerade paßt, womit die leer ausgegangenen jüngeren Brüder ihr Lebtag wirtschaftlich in der Abhängigkeit des ältesten Bruders stehen. Ähnlich ist es bei *Abor* und *Haka-Chin*, wo dem jüngsten Sohne jedoch stets ein Drittel zufällt, und bei den Arakan-Stämmen¹⁴⁾, wo Ältester und Jüngster je zwei, die übrigen nur je einen Anteil erhalten. Die Haupterben sind bei den *Abor* immerhin verpflichtet, den übrigen Brüdern Land zu verpachten; bei den südlichen *Chin*¹⁵⁾ pachten die jüngeren Brüder Felder, sobald sie heiraten, während sie vorher beim Anbau dem Haupterben halfen, der auch das meiste Vieh bekommt, da er die Familie erhalten muß. Analoge Verhältnisse finden sich wahrscheinlich bei den *Kachin* in Oberassam¹⁶⁾.

Stirbt eine Familie aus, so ist der Clan letzter Landerbe. Mit der Zeit müßte so alles Land an die Clans fallen, die es daher von Zeit zu Zeit, wenn die Größe des gemeinsamen Landes überhandnimmt, wieder auf ihre Mitglieder als Familienbesitz verteilen, oder bei Landüberschuß an andere Clans abstoßen.

4. Landzuweisung zum Anbau. Mit Ausnahme der *Garos*¹⁷⁾, von denen jeder nach seinem eigenen Gutdünken das gerade zu bebauende Land wählen kann, bestimmt der Ältestenrat (so für *Abor*¹⁸⁾, *Lhota-Naga*¹⁹⁾, *Mikir*²⁰⁾, *Kuki*²¹⁾) oder der Häuptling (so für *Abor*²²⁾, *Sema-Naga*²³⁾, *Lushei*²⁴⁾, *Kachin*²⁵⁾), welche Felder unter Anbau genommen werden sollen. Bei den *Angami-Naga* ist oft festgelegt, daß nur auf einer Seite des Dorfes Dschhum gebaut und auf der anderen Seite Vieh geweidet werden darf; wer auf der unrichtigen Seite anbauen sollte, hat bei Flurschaden keinen Anspruch auf Schadenersatz²⁶⁾.

Erfahrenheit in Auswahl und Verteilung des neuen Dschhum-Landes gilt bei der Wahl eines *Abor*-Häuptlings als wichtigstes Kriterium²⁷⁾; dem

1) 22, 322; 35, 240; 57, vol. 26, 182; 76, 135.

2) 89, 180.

3) 128, 265.

4) Sterling in: 134, I/I, 586.

5) 27, 138; 141, 54.

6) 25, 209.

7) 2, 127;

26, 97; 55, 19; 56, 280; 65, 62; 162, 33.

8) 37, 59.

9) 57, vol. 26, 182;

75, 100.

10) 66, 21.

11) 40, 32.

12) 7, 255.

13) 141, 144, 155.

14) 130, 241.

15) 25, 208/9.

16) 33, 13; 94, 202; 162, 33.

17) 124, 73.

18) 103, 109.

19) 102, 97.

20) 145, 21/2.

21) 21, 81.

22) 37, 41.

23) 77, 150.

24) 137, 146.

25) 26, 98; 162, 44.

26) 76, 141.

27) 37, 39.

Häuptling der *Lushei* ist dafür ein besonderer Berater (= „ramhual“) zuguteilt, der, allerdings gegen höhere Abgaben, zuerst für sich Land auszusuchen darf¹⁾, und bei den *Kachari* berät ein besonders erfahrener Mann die Dorfältesten in allem was Land und Vieh betrifft²⁾. Bei den Wanderstämmen wird auch Verlegungszeit und -ort des Dorfes durch das Oberhaupt festgesetzt.

Es gilt also als Regel, daß der Einzelne nicht nach Belieben Land bebauen kann, auch dort nicht, wo privater Familienbesitz besteht, denn der Anbau ist eine Angelegenheit, die die ganze Gemeinde betrifft. Aus diesem Grunde ist hierfür einzig und allein die Leitung des Dorfes maßgebend³⁾.

5. Besitzzeichen. Während *Kachari*⁴⁾, *Lhota-Naga*⁵⁾ und *Chin*⁶⁾ keine Zäune oder Hage zwischen den Feldern kennen, grenzen die *Abor* ihren Besitz durch aufrechtstehende Steine⁷⁾ oder verkohlte Holzstämme⁸⁾ ab; Steine, Bäume, Bäche, Wege dienen als Grenzmarken bei *Ao*⁹⁾, *Angami*¹⁰⁾, *Konyak*¹¹⁾, *Manipur-Naga*¹²⁾, *Naga* in Burma¹³⁾ und *Khasi*¹⁴⁾. Bei den Terrassenfeldern der *Angami-Naga* wird die Grenze schon durch die Eindämmung gebildet, was die *Manipur-Naga* noch durch eine Einfassung mit kleinen Steinen verstärken, da diese Felder besonders wertvoll sind¹⁵⁾.

Die *Angami-Naga* bezeichnen den zu rodenden Dschungel durch Marken¹⁶⁾, welche wohl mit den Besitzzeichen identisch sind, wie sie von *Ao*¹⁷⁾ und *Sema-Naga*¹⁸⁾ auf neuerworbenem Land angebracht werden. So hegen die *Ao-Naga* Bambusland ein und hängen an den Zaun einen Kreis aus Bambus: ein großer Kreis bedeutet, daß ein Dieb eine Kuh, ein kleiner, daß er ein Schwein als Buße zahlen müsse. Die *Sema-Naga* errichten einen Ast von etwa 1,20 m Höhe, der oben ein Büschel Blätter trägt; jedenfalls stellt dieses Zeichen den Mann dar, der von dem betreffenden Land Besitz ergriff.

6. Wasserrecht. Beim Anbau auf Bewässerungsterrassen gilt Wasser als wertvoller Privatbesitz des einzelnen, da manche Felder nicht genügend Regen erhalten. Für gleichmäßige Wasserverteilung sorgen eine Menge von Vorschriften, deren Einzelheiten zwar von Dorf zu Dorf abweichen, in ihren Grundzügen jedoch übereinstimmen, und woran sich jeder strikte zu halten hat.

Derjenige, der bei den *Angami-Naga*¹⁹⁾ zuerst einen Bach anzapft und einen Kanal baut, hat das Vorrecht, und keiner darf über ihm Wasser ableiten. Nur bei gewissen größeren Flüssen, z. B. dem Siju, gilt Gemeinbesitz. Was überfließt, darf von anderen genutzt werden, selbst wenn sie nicht vom gleichen Dorfe sind. Der Wasserbesitzer kann überfließendes Wasser auch selbst verwenden, doch nur für von ihm neu angelegte Felder und nicht für Terrassen, die er käuflich erstand, da dies als unzulässig gilt.

Bei den *Manipur-Naga*²⁰⁾ müssen die Besitzer der oberen Felder das Wasser nach den unteren Feldern leiten, um jeglicher Wasserverschwendung vorzubeugen. Zu diesem Behufe ist jeder Feldbesitzer verpflichtet, die aus geschichteten Steinen hergestellte Feldumwallung instand zu halten, damit die Besitzer der weiter unterhalb gelegenen Terrassen nicht durch seine Nachlässigkeit geschädigt werden.

Da die Besitzrechte an Wasser dem einzelnen zustehen, können sie auch vererbt oder verkauft werden; ebenso sind die Rechte auf Überfluß,

¹⁾ 141, 44.²⁾ 29a, VIII; 40, 13.³⁾ 119, 12.⁴⁾ 21, 16.⁵⁾ 102, 52.⁶⁾ 25, 211.⁷⁾ 33, 26.⁸⁾ 37, 41.⁹⁾ 143, 59.¹⁰⁾ 76, 78.¹¹⁾ 115, 12.¹²⁾ 75, 74.¹³⁾ 36a, 273.¹⁴⁾ 63, 88/9.¹⁵⁾ 75, 50.¹⁶⁾ 76, 79.¹⁷⁾ 103, 189.¹⁸⁾ 77, 68.¹⁹⁾ 76, 73.²⁰⁾ 75, 105.

Anzapfen usw. übertragbar. Aus diesen häufig wirr durcheinander laufenden Besitzverhältnissen ergeben sich viele Streitigkeiten.

7. Viehbesitz. Wie anderer beweglicher Besitz ist Vieh wohl immer Privatbesitz einzelner Familien. Wenn aber bei den *Ao-Naga* ein Haustier lange Zeit verloren war und schließlich wiederkommt, muß der Besitzer jeden Anspruch darauf aufgeben, denn da es so lange weg war, sollte er es offenbar nicht besitzen¹⁾.

Eine besondere Sitte wird von den *Lhota*-²⁾ und *Sema-Naga*³⁾ berichtet, die aber allen *Naga* gemeinsam zu sein scheint, und die sich in erster Linie auf den Besitz von Rindern, dann aber auch von Schweinen bezieht. Um das Risiko bei Viehseuchen usw. zu mindern, haben mehrere Leute an ein und demselben Tiere Besitzanteile, wobei jedem ein ganzes oder auch nur ein halbes Bein gehört. Der *Naga* zieht es vor, kleine Anteile an einer großen Zahl Mithan oder Rinder zu besitzen, die oft auf entfernte Orte verteilt sind, als nur wenige Tiere ganz sein eigen zu nennen (vgl. Besitz von Sklaven bei den *Chin*, S. 90).

Bei den *Kachin* stehen die Tiere (Büffel, Schweine, Hühner) in gewissen Beziehungen zu den Ahnen der Clans, denn manche Tiere werden als Ahneneigentum aufgefaßt, was eine freie Verfügung über sie hemmt; sie können nur bei bestimmten Opfern geschlachtet werden⁴⁾.

8. Besitzwechsel: Bei *Ao*-⁵⁾, *Lhota*-⁶⁾, *Sema*-⁷⁾, *Manipur-Naga*⁸⁾, *Khasi*⁹⁾ und *Synteng*¹⁰⁾ darf Clanland und ererbtes Familienland, das im weiteren Sinne auch zum Clanland zu rechnen ist, nur mit Zustimmung des Clans veräußert werden. Handel mit käuflich erworbenem Land ist hingegen freigegeben. Bei den *Garo*¹¹⁾ geschieht der Verkauf von Land durch den Dorfhäuptling, doch nur nach Billigung durch seine Frau und ihren Clan, und auch bei den *Kachin*¹²⁾ ist Landverkauf unbedingt an die Erlaubnis des Häuptlings gebunden. Bei den *Angami-Naga*¹³⁾ hingegen unterliegt Landhandel, wenn es nicht Dschhum-Gemeinbesitz betrifft, keiner Beschränkung, zumal Terrassenfelder können ohne weiteres, wie etwa auch Vieh, veräußert werden. Immerhin behält der Verkäufer eines von Ahnen überkommenen Feldes davon ein kleines Stückchen für sich zurück, da ihm sonst Unglück zustieße¹⁴⁾, eine Andeutung also, daß ursprünglich auch bei den *Angami-Naga* kein freier Handel mit ererbtem Land getrieben wurde.

Frauen haben, wenigstens bei *Naga*-Stämmen, das Recht, Land zu kaufen: bei den *Sema* fällt es immer an männliche Nachkommen¹⁵⁾, bei den *Angami* können sie es nach Belieben vererben¹⁶⁾.

9. Landpacht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß bei *Sema-Naga* und *Chin* die „Vasallen“ von ihren Herren Land in Pacht übernehmen, und daß bei *Abor* und südlichen *Chin* den jüngeren, nicht erbberechtigten Brüdern Land vom Erben verpachtet wird (vgl. S. 81, 83).

Auch sonst, im freien Verkehr, ist das Verpachten von Land keineswegs ungewöhnlich. Wo eine *Abor*-Familie das ihr vom Häuptling zum Anbau zugewiesene Land nicht bewältigen kann, leiht sie davon an einen anderen Haushalt aus, der als Pacht einen Anteil der Ernte zahlt¹⁷⁾. Diese Abgabe des Pächters von der Ernte beträgt bei den *Ao-Naga*¹⁸⁾ zwei (Korb-) Ladungen Reis, bei den *Chin* 1—2 Körbe Korn oder Hülsenfrüchte; bei verschiedenen *Naga*-Stämmen beläuft sich der Pachtzins für ein Dschhum-Feld, das groß genug ist, eine Familie zu ernähren, auf 3—5 Rupien für

¹⁾ 103, 133.

²⁾ 102, 68.

³⁾ 77, 74/5.

⁴⁾ 162b.

⁵⁾ 143, 65.

⁶⁾ 102, 98.

⁷⁾ 77, 155.

⁸⁾ 75, 99, 105.

⁹⁾ 63, 88.

¹⁰⁾ 63, 84.

¹¹⁾ 124, 73.

¹²⁾ 26, 98.

¹³⁾ 57, vol. 26, 183.

¹⁴⁾ 76, 140.

¹⁵⁾ 77, 156.

¹⁶⁾ 76, 167.

¹⁷⁾ 37, 41.

¹⁸⁾ 103, 188.

zwei Jahre¹⁾; Fremde, die auf Feldern der *Lyngam* anbauen, müssen dem betreffenden Dorfe 8 Annas pro Person zahlen²⁾.

10. Ausleihen. Wo das Ausleihen von Reis oder Vieh bezeugt ist, wie für *Ao*-³⁾, *Lhota*-⁴⁾, *Sema*-⁵⁾, *Manipur-Naga*⁶⁾ und *Chin*⁷⁾, weisen die vielfältigen Bestimmungen auf die Wichtigkeit dieser Einrichtung im Wirtschaftsleben hin.

Bei *Ao*-, *Sema*-, *Manipur-Naga* und *Chin* sind Reisanleihen im nächsten Jahre mit 100 % Aufschlag zurückzugeben; und wenn dies nicht möglich ist, wird die Menge mit jedem weiteren Jahre erneut verdoppelt. In manchen Dörfern der *Ao*- und bei den *Lhota-Naga* ist der Zins gestuft, sechs Körbe Reis — der kleinste Leihbetrag — bringen nur 4 Körbe, bei den *Ao-Naga* beginnt aber vom übernächsten Jahre ab auf alle Fälle Verdoppelung. Der gleiche Ansatz scheint auch bei den *Sema-Naga* zu gelten, denn sie benutzen für Reisanleihen Tessel, indem sie Schwertbohnen aufreihen, von denen immer eine drei Körbe Reis bedeutet, die im nächsten Jahre mit fünf Körben zurückzahlbar sind.

Verdoppelung der Mengen hört bei den *Chin* im achten Jahre auf, bei den *Ao-Naga* geht sie bis ins vierte Jahr und die *Sema-Naga* beenden sie neuerdings bereits im zweiten Jahre.

Saatreis wird zwar zu gleichen Zinssätzen wie Reis für Nahrungszwecke ausgeliehen, ist jedoch vor allen anderen Schulden zurückzuzahlen. Ist einem Schuldner die Rückzahlung bei Lebzeiten nicht möglich, so überträgt sich die Schuld auf seinen Sohn, nötigenfalls auch noch auf weitere Generationen, wie dies überhaupt für alle Dinge im gewohnheitsmäßigen Schuld- und Erbrecht festgelegt ist.

Die Gründe für große Ausdehnung des Leihgeschäftes in Reis werden am besten aus den Verhältnissen bei den *Ao-Naga* ersichtlich, wo der eigentliche Handel mit Reis weit zurücksteht. Wenn nämlich ein Mann eine schlechte Reisernte hat, kauft er nicht, sondern leiht Reis. Er würde auch schwerlich einen Reisverkäufer finden, denn ein Reicher, der Reis verkauft, wird ausgelacht und für knapp an Geld gehalten; je mehr er aber Reis ausleiht, um so höher ist sein Ansehen. Viele Leute haben ganze Speicher voll Reis ausschließlich zum Ausleihen und nie für eigene Verwendung als Nahrungsmittel; aus diesen Speichern wird geliehen und wieder in sie zurückbezahlt. So häufen sich Vorräte an, die man nie als Nahrung braucht, und es gibt Männer, die sich rühmen, Reis zu haben, der vor Alter schwarz wurde. In schlechten Zeiten mögen reiche *Ao* nichts ausleihen, aus Furcht, die Schuld nicht eintreiben zu können. Aus solchem Verhalten kann eine ernste Lage entstehen, da viele Leute nur von geliehenem Reis leben und nur so viel zu pflanzen imstande sind, als sie benötigen, um das im Vorjahre Geliehene zurückzubezahlen. Bei einer Krisis steht es daher den Dorfältesten frei, den Besitzenden das Ausleihen von Reis zu befehlen, ebenso wie sie bei Überschußernten Verkauf von Reis an fremde Dörfer mit ungenügender Ernte anordnen können, damit auch diese aushelfen, falls es einmal umgekehrt stehen sollte.

2. Kapitel.

Arbeit.

1. Arbeitsteilung nach dem Geschlecht.

Die Frauen helfen bei allen Völkern im Feld mit, meist tragen sie sogar die Hauptlast der Landarbeit. Darüber hinaus haben sie noch für Haus, Kinder und teilweise für das Vieh zu sorgen (so z. B. bei *Lushei*⁸⁾,

¹⁾ 35, 250; 57, vol. 26, 183.
⁴⁾ 102, 45.

⁵⁾ 77, 147, 160/1.

²⁾ 63, 90.

⁶⁾ 75, 108.

³⁾ 100, 54; 103, 106/7.

⁷⁾ 66, 42. ⁸⁾ 141, 17.

*Kachin*¹⁾, *Lolo*²⁾). Eine Ausnahme machen nur Frauen der herrschenden Schicht bei den südlichen *Chin*, die nicht arbeiten, um damit ihre soziale Stellung zu betonen³⁾.

Die schwere Arbeit des Rodens wird sozusagen ausschließlich von Männern vorgenommen, denn wenn auch für *Lhota-Naga*⁴⁾ und *Kachin*⁵⁾ weibliche Beihilfe erwähnt wird, so kann es sich hier doch nur um leichtere Handreichungen handeln. Auch das anstrengende Dreschen geschieht verschiedentlich nur durch Männer, so bei *Ao*⁶⁾, *Lhota-Naga*⁷⁾, Arakan-Stämmen⁸⁾ und *Lolo*⁹⁾ (ebenso das Pflügen und Eggen, soweit es vorkommt).

Wer tut nun die übrige Feldarbeit? Gesät wird nur von Frauen bei den *Kuki*¹⁰⁾, von beiden Geschlechtern bei *Lhota*¹¹⁾, *Sema-Naga*¹²⁾, *Lushei*¹³⁾, *Chin*¹⁴⁾, *Kachin*¹⁵⁾ und *Palaung*¹⁶⁾. Bei *Sema-Naga* und *Palaung* sind die Obliegenheiten dabei derart getrennt, daß der Mann das Saatloch vorbohrt und die Frau Samen hineinwirft und das Loch wieder schließt. Das Pflanzen von Kartoffeln geschieht bei den *Khasi* meist durch Frauen¹⁷⁾, ebenso wie das Verpflanzen von Reis bei den *Lolo*¹⁸⁾. Hingegen wird das Verpflanzen von Teebäumen bei den *Palaung* nur von Männern vorgenommen¹⁹⁾.

Jäten ist Frauenarbeit (so erwähnt für *Lushei*²⁰⁾, *Chin*²¹⁾, *Kachin*²²⁾, *Lashi*²³⁾ und *Lolo*²⁴⁾), doch helfen z. B. bei den *Lashi* auch die Männer in Zeiten starken Arbeitsandranges (Juni) eifrig mit.

Nur von den *Kachari* heißt es, daß die Frau sich bei der Ernte nicht betätigt²⁵⁾, bei *Ao-Naga*²⁶⁾ und *Mikir*²⁷⁾ hilft sie zumindest mit. Bei *Abor*²⁸⁾ *Lushei*²⁹⁾, Arakan-Stämmen³⁰⁾ und *Kachin*³¹⁾ fällt ihr bei der Ernte die Hauptarbeit zu. Bei den *Rengma*³²⁾ und *Angami-Naga*³³⁾ wird der rituelle Akt des Schneidens der ersten Garbe durch eine Frau vollzogen, was für die Vermutung spricht, daß es sich beim Ernten um eine ursprünglich den Frauen zufallende Betätigung handeln mag.

Kinder werden schon sehr früh zur Arbeit zugezogen, an der sie sich nach besten Kräften beteiligen müssen (erwähnt für *Ao*³⁴⁾, *Sema-Naga*³⁵⁾, *Mikir*³⁶⁾, *Lushei*³⁷⁾, Arakan-Stämme³⁸⁾, *Kachin*³⁹⁾, *Palaung*⁴⁰⁾); die *Sema-Naga* nahmen früher aus Furcht vor Überfällen Kinder nie mit ins Feld.

Nähere Altersangaben macht nur Cameron für die *Palaung*:

Vom neunten oder zehnten Jahre ab begleiten die Kinder ihre Eltern zum Felde, zu dessen selbständiger Bearbeitung sie dann mit 17—18 Jahren imstande sind. Gleichfalls von den *Palaung* berichtet v. Eickstedt⁴¹⁾ einen anderen interessanten Zug: Die jungen Mädchen sind in der Zeit, wenn ihnen junge Männer den Hof machen, fast ganz von der Arbeit entbunden.

2. Arbeitsleistung.

1. Gegenseitige Arbeitshilfe. Verstreute Einzelrodungen können gegen die übermächtige Natur nur schwer gehalten werden⁴²⁾, nur die *Chin*⁴³⁾ und einige Clans der *Naga* im östlichen Teil der Patkoi-Kette auf burmanischem Gebiet⁴⁴⁾ sollen ihre Rodungen getrennt anlegen, und die *Palaung*⁴⁵⁾ bestellen ihre Teegärten individuell. Sonst nimmt man in der

- | | | | | |
|-------------------------------|--------------------|---------------|---------------|----------------------|
| 1) 26, 6; 65, 78. | 2) 89, 87. | 3) 25, 211. | 4) 102, 46. | 5) 2, 135. |
| 6) 143, 41. | 7) 102, 56. | 8) 130, 243. | 9) 89, 81. | 10) 99, 190. |
| 11) 102, 49. | 12) 77, 63. | 13) 141, 32. | 14) 25, 212. | 15) 71, 90. |
| 16) 23, XXVII; 107, 227. | 17) 63, 42. | 18) 89. | 19) 107, 227. | 20) 141, 32. |
| 21) Rainey in: 134, I/I, 464. | 22) 26, 6; 65, 72. | 23) 159, 51. | 24) 89, 81. | 25) 130. |
| 26) 103, 123. | 27) 7, 256. | 28) 37, 42. | 29) 141, 17. | 30) 103. |
| 31) 41, 190; 162, 45. | 32) 76, 361. | 33) 76, 167. | 34) 103. | 35) 130, 242. |
| 36) 77, 108. | 37) 141, 18. | 38) 130, 242. | 39) 65, 87. | 40) 23, XV; 107, 23. |
| 41) 38, 30. | 42) 76, 141. | 43) 25. | 44) 36a, 273. | 45) 134, I/II, 357. |
| 211. | | | | |

Regel zusammenhängende Parzellen unter Anbau, wobei man sich auf den, den einzelnen Familien zustehenden Losen gegenseitige Hilfe angedeihen läßt. Jeder kann seine Nachbarn auffordern, ihm zu helfen, wofür er sie reichlich verköstigt. So helfen sich *Ao*¹⁾, *Lhota-Naga*²⁾ und *Kachin*³⁾ beim Roden, die *Bunzoo* in S.O.-Chittagong⁴⁾ beim Säen, *Kachari*⁵⁾, *Ao-Naga*⁶⁾ und *Naga* in Manipur⁷⁾ beim Einbringen der Ernte, und die *Angami-Naga*⁸⁾ beim Umgraben und Bereiten der Terrassen. Diese wenigen Angaben können nur als Beispiele für gegenseitige Hilfe gelten, sicher ist sie nicht nur umfassender (bei manchen Völkern, z. B. den *Kachin* betrifft sie auch den Hausbau usw.), sondern in ähnlicher Weise auch bei vielen anderen Völkern ausgebildet.

2. Arbeitsgruppen. Eine besondere Organisationsform zusammengefaßter Arbeit sind die Arbeitsgruppen, von denen solche für Erwachsene, für Jünglinge und für Kinder vorkommen.

Erwachsenengruppen gibt es bei den *Ao-Naga*⁹⁾, bei denen jedes Dorf in ein altes und ausgearbeitetes System eingeteilt ist, bei den *Kachari*¹⁰⁾, wo jede Gruppe 10—50 Köpfe zählt und in der Regel keine Bezahlung, sondern nur Verpflegung erhält, sowie bei den *Sema-Naga*¹¹⁾. Die Arbeitsgruppen (= „*aluzhi*“) der *Sema-Naga* bestehen aus männlichen und weiblichen Altersgenossen und werden von einem „*athou*“ geführt, der jeden Tag bestimmt, welches Feld seine Gruppe bearbeiten soll. Sobald ein Mann Söhne hat, die in den Arbeitsgruppen mitwirken, ist er selbst davon entbunden. Mit der Verehelichung kommen die Frauen in eine besondere Frauengruppe, somit sind die Geschlechter nach der Verheiratung getrennt. Alle Dorfbewohner haben Anrecht auf Hilfe durch diese Gruppen. Als Entgelt geben sie Reis und Bier, Reiche auch Fleisch; Armen wird durch Teilgruppen umsonst beigegeben.

Für Jünglinge kennt der (sprachlich zu den *Chin*, kulturell zu den *Lushei* zu rechnende) *Vuite*- oder *Paihte*-Clan¹²⁾ eine ähnliche Einrichtung: Die jungen Leute wohnen gruppenweise im Hause eines Angesehenen, dem sie bei der Feldarbeit helfen, wofür sie jährlich nach der Ernte ein bis zwei Schweine erhalten. Bei den *Mikir*¹³⁾ besorgt der Jungmännerbund außer den eigenen Feldern auch aushilfsweise die der Dorfleute; in diesen wegen ihrer Hilfstätigkeit sehr beliebten „*deka*“-Bünden herrscht strenger Arbeitszwang.

Kinder von Nachbarn, sowohl Knaben wie Mädchen, sind bei den *Lhota-Naga*¹⁴⁾ zu Arbeitsgruppen (= „*yengaten*“) zusammengeschlossen, die den Angehörigen der betreffenden Gruppe im Felde zur Hand gehen, wenn eilige Hilfe nottut. Wer mit seiner Arbeit nicht nachkommt, kann eine solche Arbeitsgruppe auf einen Tag gegen Verköstigung und geringes Entgelt mieten.

3. Arbeit für den Häuptling. Außer gewissen Jahresabgaben an Naturalien leisten einige Stämme dem Häuptling auch Arbeit. Hierher gehören *Garó*¹⁵⁾, *Sema*¹⁶⁾, *Manipur-Naga*¹⁷⁾ und *Lushei*¹⁸⁾; weiterhin *Kuki*¹⁹⁾ und *Kachin*²⁰⁾, die zur Bestellung des Häuptlingslandes in jedem Jahre vier Tage Frondienst leisten müssen, die der Reihe nach auf 1. Roden, 2. Niederbrennen und Bodenbereiten, 3. Aussaat und 4. Ernte und Einbringen entfallen.

Nach Hutton²¹⁾ jedoch hat es bei den *Sema-Naga* Fronarbeit des ganzen Dorfes für den Häuptling entweder überhaupt nie gegeben, oder sie hat

¹⁾ 103, 110.

²⁾ 102, 46.

³⁾ 162, 44.

⁴⁾ 9, 382.

⁵⁾ 40, 13.

⁶⁾ 103, 123; 143, 41.

⁷⁾ 75, 53.

⁸⁾ 76, 74.

⁹⁾ 102, 97.

¹⁰⁾ 40, 13.

¹¹⁾ 77, 116, 153/4.

¹²⁾ 141, 143.

¹³⁾ 145, 11/12.

¹⁴⁾ 102, 97.

¹⁵⁾ 124, 64.

¹⁶⁾ 35, 246; 115, 301.

¹⁷⁾ 75, 99; 115, 298.

¹⁸⁾ 141, 45.

¹⁹⁾ 33, 45; 150, 626.

²⁰⁾ 134, I/I, 413; 164, 90.

²¹⁾ 77, 149.

zumindest in neuerer Zeit aufgehört; nur im Dorfe Philimi bestand der Häuptling auf vier Tagen Arbeitspflicht. Auch bei den *Lhota-Naga*¹⁾ soll der Häuptling in einigen Dörfern das Anrecht auf die Arbeitshilfe seiner Gemeinde für zwei bis drei Tage im Jahre besessen haben; soweit man aber zurückdenken kann, wurde dieses Recht nie in Anspruch genommen, so daß es also nicht sicher feststeht, ob es je Geltung hatte.

Mit der Schwächung der Häuptlingsmacht durch die Engländer hat dieser Brauch überall starke Einschränkung erfahren.

4. Arbeitsdienst zur Erlangung einer Frau. Die Sitte, zum Abdieneu der Ehefrau Arbeitsdienst für seinen Schwiegervater zu leisten, anstatt einen Barpreis zu entrichten, ist so weit verbreitet und so tief im Leben vieler Bergstämme verwurzelt, daß ihr große wirtschaftliche Bedeutung zukommt. Bei den *Abor*²⁾, *Tipura*³⁾ und *Lhota-Naga*⁴⁾ beschränkt sich dieser Arbeitsdienst in der Regel auf ein Jahr; bei den *Mikir*⁵⁾ dauert er ein bis zwei Jahre (unter Umständen aber auch lebenslänglich), bei den *Kabui-Naga* drei Jahre⁶⁾, bei den *Kuki*⁷⁾ zwei bis sieben Jahre, und bei den *Kachari*⁸⁾ drei bis 15 Jahre. Bei den *Lahu*⁹⁾ arbeitet der Bräutigam zuerst vier Jahre bei seinen Schwiegereltern und dann nochmals drei Jahre bei seinen eigenen Eltern, bevor er einen eigenen Hausstand gründen darf. Bei einigen Clans der *Garo*¹⁰⁾ arbeitet umgekehrt die Braut für die Bräutigamseltern und zwar während eines Monats. Nach Gurdon¹¹⁾ lebt der *Khasi* so lange im Hause seiner Schwiegermutter, der all seine Erträgnisse zukommen, bis das erste Kind geboren ist; nach Gait¹²⁾ aber verbringt er diese Zeit im Hause seiner eigenen Mutter und leistet seine Arbeit für deren Clan. Bei den *Kachin*¹³⁾ sind die Kaufpreise genau nach bestimmten Sätzen geregelt, nach denen sich auch bei Ersatz durch Arbeit die Dienstdauer richtet. Ohne daß von ihnen nähere Zeitangaben erhältlich wären, gehören noch hierher Manipur-Naga¹⁴⁾, *Lakher*¹⁵⁾ und *Lemet*¹⁶⁾, und nach Dalton¹⁷⁾ die *Naga*-Stämme im allgemeinen, doch kann diese Behauptung nicht als gesichert gelten. Kein Abdieneu der Ehefrau hingegen kennen *Thado-Kuki* und *Lusher*¹⁸⁾.

5. Fremde Arbeit. Sklaven werden gehalten von den *Dafla*¹⁹⁾, *Abor*²⁰⁾, *Midhi*²¹⁾, *Garo*²²⁾, *Ao*²³⁾, *Lhota*²⁴⁾, *Angami*²⁵⁾, *Phom*²⁶⁾, Manipur-Naga²⁷⁾, *Kuki*²⁸⁾, *Chin*²⁹⁾, Chittagong³⁰⁾ und Arakan-Stämmen³¹⁾, *Kachin*³²⁾, *Karen-Ni*³³⁾, *Lolo*³⁴⁾, *Lisu*³⁵⁾ und möglicherweise auch von den *Akha*³⁶⁾. (Bei den *Kachin* [Hukong-Tal und „Triangle“] wurde die Sklavenhaltung von der britisch-indischen Verwaltung verboten [Veröffentlichungen des Völkerbundes, Sér. P.S.d.N. 1928. VI. B. 2. A. 24[a]. 1928 VI].)

Unbekannt ist Sklaverei bei den *Palarung*³⁷⁾ und *Lahu*³⁸⁾.

Die weitaus meisten Stämme also erhöhen ihre Arbeitskraft durch Haltung von Sklaven, die sie auf die verschiedenste Art und Weise, als Kriegsgefangene, durch Kauf, Schuldknechtschaft usw. erwerben. Der Sklave ist rechtlos und kann beliebig weiterverhandelt werden, wobei der Gegenwert meist in einer bestimmten Zahl von Haustieren festgelegt ist. Ihre Behandlung scheint jedoch nirgends hart oder gar unmenschlich

1) 102, 96. 2) 37, 56. 3) 33, 110. 4) 102, 148. 5) 21, 138; 145, 18.
6) 139. 7) 21, 83; 33, 47; 49, 251; 141, 154. 8) 40, 44; 49, 225. 9) Sterling in:
134, I/I, 586. 10) 124, 67. 11) 63, 76. 12) 49, 259. 13) 162, 28.
14) 75, 91. 15) 141, 217. 16) 134, I/I, 522. 17) 33, 41. 18) 49,
251; 141, 155. 19) 33, 36. 20) 33, 27; 37, 35, 58, 60. 21) 33, 19;
113. 22) 33, 58. 23) 103, 210; 108, 69; 143, 54. 24) 102, 111.
25) 21, 156; 60, 964; 76, 154. 26) 76, 154. 27) 75, 92. 28) 21, 94;
138, 374. 29) 25, 203; Rainey in: 134, I/I, 465; 141, 216. 30) 97, 332.
31) 33, 113; 114, 403. 32) 2, 127; 26, 29; 33, 10; 41, 241; 65, 71; 110, 8;
134, I/I, 432; 154, 231; 162, 8, 10, 36; 164, 90. 33) 28, 69. 34) 89, 60, 62.
35) 128, 265. 36) 134, I/I, 591. 37) 23, XLII. 38) 87, 4.

zu sein, keineswegs sind sie gehalten, strengere Arbeit zu leisten als ihre Herren. Bei den *Chin* kann ein Sklave bis zu vier Besitzern gehören, wobei derjenige den Hauptanspruch auf ihn hat, dem sein rechter Arm zugesprochen ist (vgl. Viehbesitz der *Lhota*- und *Sema-Naga* S. 85).

Bei den *Sema-Naga* und *Lushei* gibt es keine echte Sklaverei. Die „*boi*“ der *Lushei*¹⁾ stehen nur zum Häuptling in einem Abhängigkeitsverhältnis. Es sind hauptsächlich Schutzbedürftige (Witwen, Waisen usw.), die sich dem Häuptling unterstellen und gegen Kost und Wohnung Arbeit für ihn verrichten. Der „*boi*“ kann nicht wie ein Sklave weiterverkauft werden und hat das Recht, seinen Herrn zu wechseln, falls ihm etwas nicht zusagt; heiratet er, so muß er drei bis sechs Jahre beim Häuptling abdienen, worauf er seinen eigenen Hausstand gründen kann. Das „*müghemi*“-System der *Sema-Naga*²⁾ unterscheidet sich vom „*boi*“-System der *Lushei* insofern, als der „*müghemi*“ nicht nur dem Häuptling, sondern jedem vermöglichen Mann als Vasall dienen kann; er verliert dadurch sein soziales Ansehen nicht und mag sich selbst „*müghemi*“ halten, falls er dazu in der Lage ist. Besonders wichtig aber ist, daß er seinem Herrn keine unbeschränkte Arbeit schuldet, sondern im allgemeinen nur 4—16 Tage im Jahr, wogegen er Land zur eigenen Bearbeitung erhält (vgl. S. 81, 88).

Zusammenfassung.

1. Landwirtschaft.

Pflanzenbau stellt die Wirtschaftsgrundlage aller aufgeführten Völker dar; Vieh wird überall gehalten, doch spielt es für die Ernährung nur eine untergeordnete Rolle. Keineswegs darf übersehen werden, daß das Gesamtbild des Wirtschaftslebens damit nicht vollständig ist, denn Sammeln, Jagd und Fischfang, sowie Handwerk und Handel konnten in der vorliegenden Arbeit keine Darstellung finden.

Formen des Landbaus. Wenn man von der an mehreren Stellen, besonders in Oberburma, aus den Ebenen herauf eindringenden Pflugkultur absieht, wird das Feld überall im Grab- und Hackbau bestellt, den man in zwei verschiedenen Methoden ausübt:

1. in extensivem Brandrodungsbau und
2. in intensivem Bewässerungsterrassenbau.

Auf die Frage nach den Beziehungen der Siedlungsweise zum Landbau ergibt sich, daß alle Stadien vom Wanderbau bis zum Anbau von Dauerdörfern vorkommen. Hier kann folgende Gliederung vorgenommen werden:

1. Wanderbau:

- a) Dorfverlegung jedesmal, wenn das Feld erschöpft ist (alle 2—3 Jahre: *Miri*, *Mikir*, *Kuki*, Chittagong- und Arakan-Stämme, *Karen*, *Bhoi*, *Lalung*, *Lyngam*).
- b) Wenig verlängerte Verlegungsperiode (alle 4—5 Jahre: *Lushei*, *Berg-Shan*).
- c) Stark verlängerte Verlegungsperiode: halbständige Dörfer (alle 20—30 Jahre: *Garö*).

2. Ständige Dörfer:

- a) Mit durch Rodungsbau bedingtem Feldwechsel (meiste Nord-assam- und *Naga*-Stämme):
 1. Die periodisch verlegte Feldhütte wird in der Anbauzeit bewohnt.

¹⁾ 137, 146; 138, 374; 141, 46/50.

²⁾ 77, 144/9, 390.

2. Tägliche Rückkehr ins Dorf.

b) Mit durch Bewässerungsterrassenbau ermöglichten ständigen Feldern (*Angami*).

3. Streusiedlung: Verkleinerung der Dörfer zugunsten ständiger Einzelsiedlung in Feldhütten (*Garó, Kuki-Lushei, Palaung, Lisu*).

Brandrodungsbau. Er ist allen genannten Völkern bekannt und wird gekennzeichnet durch kurze Anbauperioden von 1—3 Jahren und langes Brachliegen ein und desselben Landstückes, was großen Landbedarf einer relativ kleinen Volksgruppe zur Folge hat.

Wo wegen Übervölkerung zu einer Abkürzung der Brachzeit geschritten werden mußte, können als wirksamste Mittel gegen die ungünstigen Folgen (Waldverwüstung — Entblößung des Bodens von Humus und Mangel düngender Asche — Geringere Ernten) gelten:

1. das Anpflanzen schnellwachsender Bäume oder zumindest das Stehenlassen großer Stämme (*Chang-, Phom-, Konyak-Naga, Kachin, Maru; Ao-, Lhota-, Kabui-Naga*), sowie

2. die Aufteilung der Hänge in Terrassen oder zum wenigsten ihre Abstützung durch Holz oder Stein. Dieses Vorgehen ist von den *Konyak-Naga* zu höchster Vollendung gebracht worden, deren zufriedenstellende Ergebnisse beweisen, daß das Brandrodungssystem auch veränderten Verhältnissen mit Erfolg angepaßt werden kann.

Bewässerungsterrassen. Von den beiden Regionen, wo Bewässerungsterrassenbau vorkommt:

1. im Westen: Typus: *Angami-Naga*,

2. im Osten: Typus: *Kachin*,

kann die östliche, burmanische, hier unberücksichtigt bleiben, da es sich einfach um Übertragung der Methoden von *Shan*, Burmanen und Chinesen und wohl meist um Pflugkultur handelt. Besonders bemerkenswert hingegen ist das *Angami-Naga*-Land, das, wenigstens in seinem größeren östlichen Teil, ein Gebiet außerordentlich hochstehenden Terrassenbaues bildet, der sich auch ringsum bei den benachbarten Stämmen findet, wobei seine Häufigkeit und Vollkommenheit mit der Entfernung vom *Angami*-Zentrum abnimmt. Die Anbauweise der *Angami-Naga* ist die intensivste, sowohl was Landausnutzung, wie anfänglichen Arbeitsaufwand anbetrifft, die im Hackbau überhaupt erreichbar bleibt und leitet schon zu einer anderen Wirtschaftsform über, dem Gartenbau (nach seiner Definition von Fritz Krause: „Das Wirtschaftsleben der Völker“, Breslau 1924, S. 56).

Abschnitte des Rodungsbaues: Wenn das Rodungssystem auch, als Ganzes genommen, seinem Grundcharakter nach überall gleich ist, so weisen doch seine einzelnen Abschnitte von Volk zu Volk, ja, oft auch innerhalb der Stämme von einem der selbständigen Gemeinwesen zum andern, große Verschiedenheiten auf.

Schon beim Roden gibt es zwei verschiedene Techniken: das häufiger vorkommende Fällen und das Abtöten der Bäume durch Umringen oder durch Lösen der Rinde (vgl. S. 28/30).

In bezug auf die Herrichtung des Feldes zur Aussaat gibt es eine ganze Stufenleiter von Intensitätsgraden, die aber leider in der Literatur nicht scharf auseinandergehalten werden. Verschiedene Völker behacken ihr Feld vor der Aussaat nicht (*Garó, Lyingam*, nördliche *Lhota, Karen*, Völker des Bhamo-Distriktes), ja, einige von ihnen (*Garó, Lyingam, Karen*) scheinen es vorher nicht einmal von Abfällen und Brandrückständen zu säubern. Eine besondere Art der Feldvorbereitung ist das Verstreichen

der Asche bei *Khasi* und *Palaung* an Stelle des sonst die Regel bildenden Behackens (vgl. S. 31).

Je zwei verschiedene Hauptmethoden gibt es für die Aussaat (vgl. S. 32ff.):

1. breitwürfige Aussaat und
2. Stecken in Saatlöcher, und für die Ernte (vgl. S. 35/6):
 1. Ausstreifen der Ähren und
 2. Abschneiden mit der Sichel.

Während im Vorkommen der Saatmethoden keine Zusammenhänge festgestellt werden können, zumal die Daten zu wenig klar sind, scheint nach Hutton die Verbreitung des Erntens durch Handausstreifen auf seine Zugehörigkeit zur *Bodo*-Kultur hinzuweisen. Dafür würde das Verbot der Sichel bei *Lynnang* und *Bhoi* sprechen, wenn auch andererseits Sichelernnten bei dem *Bodo*-Volk der *Kachari* angewandt wird.

Bei der Aussaat in Saatlöcher gibt es noch eine Reihe feinerer Unterschiede, so nach dem Abstand der Löcher, der Zahl der hineingeworfenen Samen, dem verwendeten Grabgerät.

Auch bei der Wartung des Feldes treten eine Menge von Abweichungen unter den einzelnen Völkern auf:

1. nach Häufigkeit, Technik und Reihenfolge der Felder beim Jäten (vgl. S. 34/5) und
2. nach Mittel und Intensität des Feldschutzes (vgl. S. 55/6).

Mischsaat. Das Aussäen von Samen verschiedener Pflanzen auf ein und demselben Felde bildet die Regel, doch werden Pflanzen, die man nur in geringen Mengen benötigt, oder die besonderer Pflege bedürfen (Gemüse, Tabak usw.), meist getrennt von den wichtigeren Pflanzen (Getreide, Baumwolle) auf schmalen Feldstreifen oder auch in umzäunten Gärten gebaut¹⁾. Eine nächsthöhere Ordnung stellt die ausschließliche Bestimmung eines Feldes für nur eine einzige Frucht dar, neben Feldern und Gärten für Mischsaat (*Abor*, westliche *Naga*, *Chin*, *Kachin*) (vgl. S. 43).

Reis und Baumwolle. Reis (Bergreis) nimmt das weitaus größte Areal ein, doch deuten verschiedene Anzeichen darauf hin, daß er einer älteren Kulturschicht der Bergstämme nicht angehört. Reis ist ganz unbekannt bei den:

Konyak-Naga

Hauptfrucht: Taro

ist nicht Hauptfrucht bei den:

Chang- und *Yachumi-Naga*

„

Hiobstränen

Chin

„

Hirse (*setaria italica* und *sorghum vulgare*)

Stämmen des Grenzgebietes von Oberburma und Yünnan (nördl. *Maru*, *Lashi*, *Wa*, *Lolo*, *Lisu*, nördl. *Lahu*)

„

Buchweizen und Mais

ist mit Hirse gleichgestellt bei den:

Angami-Naga

„

Reis und Hirse.

Reis ist schmackhafter, bekömmlicher und nahrhafter als die übrigen Getreidearten (Hiobstränen werden von den *Meithei* in Manipur als Un-

¹⁾ Die Vermutung liegt nahe, daß Gärten nur bei Völkern vorkommen, die einigermaßen sesshaft sind. Dagegen spricht jedoch, daß sich Gärten auch bei Völkern mit Wanderbau finden, von denen einige (*Mikir*, *Thado-Kuki*, *Berg-Shan*) ihr Dorf in verhältnismäßig kurzen Intervallen verlegen; im Gegensatz dazu haben gerade die *Garo* bei sehr langen Verlegungsperioden (20—30 Jahre) keine Gärten.

kraut angesehen; die *Lushei* bestimmen in Notzeiten allen Reis ausschließlich für ihre Kinder). Er würde daher, abgesehen von für seinen Anbau ungeeigneten Gegenden (Trockengebiete von Burma, Höhen über etwa 2000 m) sicher bei allen Völkern an erster Stelle stehen, wenn er von alters her zu ihrer Kultur rechnete. Er wurde also jedenfalls erst relativ spät bei den Bergstämmen des westlichen Hinterindien eingeführt, gewann aber dann dank seiner Beliebtheit rasch große Verbreitung.

Auch der Baumwollbau scheint den Bergvölkern ursprünglich nicht bekannt gewesen zu sein. Für diese Vermutung spricht nicht nur, daß Baumwollbau bei verschiedenen von fremden Kultureinflüssen weniger berührten Völkern ganz fehlt (östliche *Naga*), sondern auch die reichliche Verwendung wilder Faserpflanzen zum Weben usw. bei Völkern, die Baumwolle bauen, sowie die Herstellung von Rindenstoffen bei *Dafla*, östlichen *Garö* und *Lynnngam*¹⁾.

Auffallend ist die große Zahl von Wildgewächsen, die in anderen Teilen der Erde zum Anbau gelangt sind, hingegen bei den Bergvölkern von Assam und Nordburma nicht, oder zum Teil nur auf engem Gebiet kultiviert werden (Baumfrüchte, Sago, Tee usw.).

Geräte. Es gibt nur sieben Feldbearbeitungswerkzeuge: Grabstock (bzw. Pflanzholz), Dao (Haumesser), Axt, Jätschlinge, Hacke, Sichel und Rechen, die sich jedoch alle zusammen bei keinem einzigen Volke vorfinden. Am besten ausgerüstet scheinen *Garö*, *Sema-* und *Angami-Naga* (nur sie benutzen z. B. Rechen), während sich die von fremden Einflüssen abgeschlosseneren Völker in der Regel auf Dao und Hacke beschränken. In verschiedenen Fällen kommt noch der Grabstock oder das Pflanzholz dazu, die als fremdes Kulturgut eingeführte Axt, und, bei entsprechender Erntemethode, die gezähnte Sichel; die Jätschlinge ist hauptsächlich bei den *Naga*-Stämmen verbreitet und hat bei ihnen Anlaß zur Ausbildung besonderer Hackenformen gegeben.

Vereinzelt wurden Differenzierungen eines Gerätes vorgenommen und die verschiedenen Formen je einer bestimmten Arbeit zugewiesen. So verwenden *Lhota-*, *Sema-Naga* und *Lolo* Hacken, *Palaung* und *Lolo* Sicheln verschiedener Größe, je nach der vorgenommenen Tätigkeit; oder es werden für einen Arbeitsakt zwei Werkzeuge benutzt, wie bei den *Sema-Naga*, die zur Aussaat eine Grab- und eine Kratzhacke verwenden (vgl. S. 45ff.).

Viehhaltung. Wie die Untersuchung ergab, beschränkt sich die Viehhaltung der Bergvölker nicht auf Kleinvieh, sondern wohl überall verbreitet ist das Rind (mindestens in einer seiner drei Hauptformen: Mithan, Büffel und gewöhnliches Rind [Zebu?]), ein nicht zu übersehendes Charakteristikum dieser Viehhaltung.

Sie weist ferner einige besonders typische Merkmale in Zucht und Nutzung auf. Beachtenswert ist zumal die Feststellung, daß eine Kreuzung der Haustiere mit ihren Wildformen, offenbar begünstigt durch das unbeaufsichtigte Herumschweifenlassen der Haustiere im Walde, gelegentlich vorkommt. Von einigen Völkern (z. B. *Angami-Naga*, *Chin*, *Kachin*) werden solche Kreuzungen bewußt veranlaßt (vgl. S. 71/2).

In bezug auf die Nutzung der Haustiere ist kennzeichnend, daß Milch, wie im gesamten ostasiatischen Gebiet, in keiner Form dem Verbrauch zugeführt wird. In der Hauptsache wird nur das Fleisch der Haustiere genutzt, das man allerdings nicht regelmäßig konsumiert, weil der Eingeborene seine Haustiere in erster Linie aus religiösen und sozialen

¹⁾ Das „Tabu“ für Weben in drei südlichen *Sangtam-Naga*-Dörfern kann lokal-religiöse Bedeutung haben (vgl. das Speiseverbot für Schweinefleisch bei den *Maram-Naga*, S. 75).

Motiven hält. Natürlich sind materielle Nutzgründe nicht unbeachtet zu lassen, man denke nur an das weitverbreitete Mästen von Schweinen und Hunden (Mästen von Schweinen mit Fäkalien als besondere Methode bei *Abor*, *Ao*-, *Chang*-, *Phom-Naga* und *Chin* [vgl. S. 68]).

Religion und Viehnutzung. Fleischgenuß ist weitgehend an die Opfertage gebunden (Kleinvieh wird gelegentlich auch ohne besonders ersichtliche religiöse Veranlassung verzehrt), denn bei diesen Landbauern gilt gerade Fleisch in hohem Maße als Opfergabe; die Opferung von Erzeugnissen des Landbaus tritt dagegen stark zurück.

Speiseverbote für Schweine-, Ziegen- und Hundefleisch, an die verschiedene Völker, bei einigen Stämmen nur die Frauen, gebunden sind, stehen in engem Zusammenhang mit der Weltanschauung; hierher gehören auch Speiseverbote von an Apotia-Tod (= Tod durch Raubtiere, Unglücksfall usw.) eingegangenen Tieren. Wechsel in Speiseverbot und -erlaubnis unterliegen religiösen oder sozialen Beweggründen, dort z. B., wo der Hinduismus eindringt, hört der Genuß von Rindfleisch auf, hingegen bringt er, ebenso wie das Christentum, Anregung zum Milchkonsum; ein soziales Motiv findet sich bei den *Maru*, die kein Hundefleisch mehr essen, um mit den *Kachin*, die sie darob verachten, Ehen eingehen zu können.

Vieh als Reichtumszeichen. Eine wichtige Funktion üben die Haustiere als Zeichen von Reichtum aus, womit sie die soziale Stellung ihres Besitzers dokumentieren. Es liegt in der Natur der Dinge, daß Besitz von Großvieh höheres Ansehen verleiht; hierin ist zur Hauptsache die Sitte des Bewahrens der Hörner geschlachteter Rinder und des Aufstellens von Opferpfählen begründet, denn allen Dorfgenossen soll Reichtum und Freigebigkeit des Spenders immer in Erinnerung gerufen werden. Büffel und Rinder dienen bei der Heirat auch als Lösegeld für die Frau.

Vorsorge. Auf den ersten Blick scheint das Verständnis für Sicherstellung der Nahrung auf die Zukunft hinaus zu fehlen, wenn man hört, daß häufig planlos übermäßig viel Getreide zu Bier verbraut wird, wo der Gesamtertrag der Felder bei günstigsten Verhältnissen nur knapp den Jahresbedarf decken kann und Hungersnöte, durch Dürren (Trockengebiet von Oberburma), Ratten, Heuschrecken usw. veranlaßt, nichts Unbekanntes sind. Auch die Verschwendung bei Festen und Opfern, als Höhepunkte eines eher kärglichen Daseins, würden auf Mangel an jeglicher Voraussicht deuten.

Eigentliche Konservierung von Nahrungsmitteln ist tatsächlich selten und beschränkt sich auf Einlagern von Areka-Nüssen in Wasser bei *Khasi* und *Wär*, und auf Verwahrung von in Öl gebackenen Farn-Schößlingen bei den *Mosso*. Bedeutsamer ist schon das Trocknen des Getreides vor der Einlagerung, um Fäulnis zu verhindern (*Angami-Naga*, Nordarakan, *Kachin*, *Khasi*, *Lolo*), und das ziemlich allgemein verbreitete Räuchern oder zumindest Trocknen von Fleisch (vgl. S. 37, 76).

Betrachtet man die Einlagerung der Vorräte, so ergibt sich ein etwas anderes Bild. Schon das Einbringen wird stets mit Sorgfalt betrieben, um Verluste zu vermeiden. Es muß schnell geschehen, und wo der Weg vom Feld weit ist und nicht an einem Tage bewältigt werden kann, errichtet man provisorische Feldhütten (z. B. *Lhota-Naga*). Die meisten Völker lagern die geerntete Frucht in besonderen Speichern ein, die einmal wegen Feuersgefahr in Gruppen vom Dorf entfernt errichtet sind, und zweitens zum Schutze gegen Bodenfeuchtigkeit und schädliche Tiere auf Pfählen stehen, die oft noch oben eine Scheibe tragen, um Mäuse und Ratten abzuhalten. Außerdem wird das Getreide nicht wahllos in die Speicher geschüttet, sondern ordentlich in Körben verwahrt (vgl. S. 61/2).

Noch in anderer Weise kann versucht werden, die Versorgung sicherzustellen, nämlich durch Anbau verschieden spät reifender Reisarten, so daß im Laufe des Jahres immer neue Zufuhr erfolgt. Die *Lushei* sind auch (im Gegensatz z. B. zu den *Kuki*) so voraussehend, daß sie vor einer Dorfverlegung bereits auf dem neuen Land anbauen, womit ihnen nach erfolgter Übersiedlung gleich eine Ernte zur Verfügung steht (vgl. S. 38, 57).

Verwahrung und Speicherung der Lebensmittelvorräte wird also bei den meisten Völkern in durchaus zweckentsprechender und den Verhältnissen angepaßter Weise vorgenommen. Somit fehlt es nicht an Vorkehrungen, die Voraussicht erkennen lassen.

In Notzeiten bieten sich der Sammeltätigkeit Ersatznahrungsmittel, unter ihnen als wichtigste: Brotfrucht und wilder Sago¹⁾. Sago-Palmen werden nur vom *Naingva*-Clan der *Maru* gepflanzt und zwar einzig zu dem Zwecke, sich eine Notreserve zu schaffen.

2. Landbesitz und Arbeitsverhältnis.

Landbesitz. Ursprünglich war die Dorfschaft in ihrer Gesamtheit Landbesitzer gewesen und verteilte dann das Land an die verschiedenen Clans. Denn auch dort, wo sich bereits privatrechtliche Besitzformen entwickelt haben, fällt das Land beim Tode eines Mannes ohne Erben stets an den Clan zurück, und beim Aussterben eines Clans gelangt es wieder an das Dorf, das es aufs neue den Clans, beziehungsweise einzelnen ihrer Individuen zuteilt. Das Verfügungs- und Zuteilungsrecht steht auf dieser Stufe dem Ältestenrat oder dem Häuptling zu, die aber keinem Volksgenossen sein Anrecht auf den Boden verweigern können. Es handelt sich also hier um die für Naturvölker typische Form der Gemeinwirtschaft, die sich vor allem äußert in der Auswahl des zu bebauenden Waldstückes und seiner Zuteilung an den einzelnen durch die leitende Körperschaft, in gemeinsamer Feldbestellung der fast stets einen zusammenhängenden Block bildenden Einzelparzellen, und in für alle gültigen Zwangsfeiertagen (vgl. S. 58ff.), Beisteuern für Feste und Abgaben an die Dorfleitung, Priester usw. Für gleichmäßige Verteilung der Ernte, eine sonst übliche Erscheinung der Gemeinwirtschaft, ist nur bei den *Lisu* ein Beleg zu finden.

Der Wirtschaftstypus des Wanderbaus wird noch von der Gemeinschaft (Dorf, Clan) bestimmt. Bereits bahnen sich aber Wandlungen in der wirtschaftlichen und sozialen Struktur an, von denen zwei besonders bemerkenswert sind: 1. das Aufkommen privatwirtschaftlicher Beziehungen und 2. die Verlegung des wirtschaftlichen Schwergewichtes auf eine einzige Person, den Häuptling.

1. Familienbesitz. Die Wiederaufnahme desselben Stückes Land durch den nämlichen Mann nach Ablauf langjähriger Brache, wozu er bei den *Ao-Naga*, sicher aber auch sonst unter den ursprünglich gemeinwirtschaftlichen Verhältnissen, verpflichtet ist, führt im Laufe der Generationen zum Begriff Ahnenland. Mit der Zeit muß das Bewußtsein seiner Herleitung vom Clanland verlorengehen, und dort, wo auch andere privatwirtschaftliche Rechte bestehen, wird es schließlich als Familienbesitz betrachtet.

Eine andere Entstehung von Familienbesitz an Land ist dort zu beobachten, wo Terrassenbau betrieben wird. Die anstrengende Arbeit der Errichtung von Bewässerungsterrassen gibt der betreffenden Familie besondere Anrechte darauf (*Angami*-, *Manipur-Naga*, *Kachin*), was sich zumal in der hochentwickelten Form des Wasserrechtes bei *Angami*- und *Manipur-Naga* ausdrückt. Gerade der Terrassenbau mit seiner zwangsläufigen Seßhaftigkeit, seiner Regelmäßigkeit des Anbaus und der Ruhe-

¹⁾ Siehe Anm. S. 18.

tage, sowie seiner höheren Zuverlässigkeit im Ertragnis, hat zur Entwicklung privatwirtschaftlicher Formen beigetragen. So sind die *Angami-Naga* die einzigen, bei denen Landhandel dem Ermessen des einzelnen anheimgestellt ist, überall ist sonst der Verkauf erbten Familienbesitzes an Land vom Willen des Ältestenrates oder des Häuptlings abhängig, die besonders darauf sehen, daß dieses Land nicht an Clan- oder Dorffremde gerät.

Während die Gemeinwirtschaft noch keine sichtbare Abgrenzung der den einzelnen Nutznießern zustehenden Landparzellen benötigt, werden dort, wo sich dauernder Privatbesitz in Händen bestimmter Familien herausgebildet hat, die Felder genau bezeichnet, sei es durch Aussaat schmaler Streifen von Gemüse usw., oder durch Zäune, Steine oder natürliche Grenzen (*Abor*, *Ao*-, *Lhota*-, *Angami*-, *Konyak*-, *Manipur-Naga*, *Khasi*, *Lolo*).

2. Häuptlingsbesitz. Bei *Sema-Naga* und *Chin* ist der Häuptling absoluter Grundherr, der den Leuten seines Dorfes jährlich Feld in Teilpacht abgibt, wogegen bestimmte Naturalabgaben und Kriegsdienste, bei den *Sema-Naga* auch noch Arbeitstage, zu leisten sind. Naturalabgaben und Frondienst sind auch *Kuki-Lushei* und *Kachin* ihrem Häuptling schuldig und finden sich außerdem bei *Garo* und *Manipur-Naga*. Der grundlegende Unterschied ist jedoch der, daß bei *Sema-Naga* und *Chin* die Macht des Häuptlings unbeschränkt ist, wobei aber die Verpflichtung der Schutzherrschaft über seine Untertanen für ihn besteht.

Arbeit. In bezug auf die Frage der Arbeitsverteilung ist festzustellen, daß die Hauptlast der Arbeit auf der Frau ruht. Die Wertschätzung ihrer Arbeit findet Ausdruck in der weitverbreiteten Kaufehe oder Loslösung als Entschädigung für den Verlust einer Arbeitskraft, wobei der Preis häufig in Form von Arbeitsleistung im Dienste des Schwiegervaters (Diensteh) entrichtet wird. Nur wo besondere physische Anstrengung nötig ist, wie beim Roden und Dreschen oder beim Verpflanzen der Teebäume (*Palaung*), ist der Mann fast ausschließlich Träger dieser Verrichtungen.

Ausnutzung fremder Arbeitskraft findet sich in der fast überall vorkommenden Sklavenhaltung (Einstellung von Lohnarbeitern erfolgte erst in neuester Zeit in ganz geringem Ausmaße). Einzig von *Palaung* und *Lahu* wird berichtet, daß sie keine Sklaven besitzen, *Sema-Naga* und *Lushei* verpflichten Freie („müghemi“, bzw. „boi“) zu Arbeitsleistungen und halten sie damit de facto in einem Stande der Unfreiheit, wobei der Unterschied besteht, daß bei den *Sema-Naga* jeder Freie, bei den *Lushei* nur der Häuptling Volksgenossen in ein Abhängigkeitsverhältnis nehmen kann.

Gemeinwerk erfolgt durch Konzentration der gesamten Arbeitskräfte einer Dorfschaft auf ein einziges Feld, das immerhin in verschiedenen Familien zugehörige Lose eingeteilt sein mag. Bei den *Naga* werden so alle Anbauphasen gemeinsam ausgeführt, sonst findet mindestens das Roden in geschlossenem Verbands statt (*Haka-Chin*, *Kachin*). Bei *Lam-gang* und *Anal* (Clans der *Alten Kuki*) wird noch immer das beste Feld vom ganzen Dorfe gemeinsam abgeerntet, wofür es der Besitzer bewirtet¹⁾.

Von den Arbeitsgruppen (Erwachsenengruppen: *Kachari*, *Ao*-, *Sema-Naga*; Jünglingsgruppen: *Vuite*, *Mikir*; Kindergruppen: *Lhota-Naga*), deren Hilfe von Individuen, die sie gerade benötigen, gegen Entgelt in Anspruch genommen werden kann, hängt in hohem Maße der Erfolg des Feldbaus und die Versorgung der gesamten Gemeindemitglieder ab (Gratarbeit für Arme bei den *Sema-Naga*).

¹⁾ 141, 169.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die lange Reihe religiös unterlegter Verbote hinzuweisen, die alle Dorfbewohner zwingen, ihre Energie ganz dem Feldbau zuzuwenden. Hierher gehört das Verbot von Jagen, Fischen, Grasschneiden, Baumfällen, Weben, Töpfern, Salzsammeln und Handel in der Zeit von Aussaat bis Ernte (*Manipur-Naga*¹⁾), desgleichen die Bestimmung, daß Hausbau nur in der Anbaupause während der kühlen Jahreszeit vorgenommen werden darf (*Sema-Naga*²⁾, *Kachin*³⁾), oder daß keine Bestattungsfeier während der Erntezeit stattfinden soll (*Kachin*⁴⁾). Weiterhin ist während der Dauer des Anbaus Tanz, Musik und Spiel untersagt (*Lhota*-, *Sema*-, *Chang*-, *Manipur-Naga*, *Alte Kuki*); bei den *Chin* findet Kopfjagd erst in der Zeit nach der Ernte (Oktober/März) statt⁵⁾. Es ergibt sich also, daß bei einem Großteil der Stämme das gesamte Wirtschaftsleben streng in zwei Perioden geteilt ist, deren eine, von Frühjahr bis Herbst (= Regenzeit), sich ausschließlich auf den Landbau konzentriert, während sich alle übrigen Betätigungen auf die kühl-trockenen Monate beschränken.

Das religiöse Leben ist aufs engste mit der Landwirtschaft verbunden, eine Darstellung der unzähligen religiösen Bräuche, sowie ihrer Auswirkungen auf das wirtschaftliche Leben war jedoch hier nicht angängig. Ausdrücklich ist aber zu bemerken, daß erst eine Betrachtung im Zusammenhang den richtigen Eindruck vermittelt, wie völlig die Bergstämme auf den Landbau eingestellt sind, dem ihr ganzes Sinnen und Trachten in jeder Lebensphase gilt.

3. Landbau und Verteilung der Bevölkerung.

Wie immer darauf hingewiesen wurde, bedarf eine geringe Volkszahl beim Brandrodungssystem eines großen Lebensraumes. Über die Dichteverhältnisse geben die Census-Reports für Assam und Burma Aufschluß. Diese Statistiken sind allerdings nur für Verwaltungsdistrikte aufgestellt, für die Bevölkerungsdichte irgendeines bestimmten Stammes sind keine Zahlen erhältlich. Somit ist es auch nicht möglich, die Dichteverhältnisse etwa der terrassenbauenden *Angami-Naga* mit denen anderer, dschumbauender *Naga*-Stämme zu vergleichen. In den folgenden Zahlen sind bei verschiedenen Distrikten kleine Teile der Ebenen mit eingeschlossen, da sie im Census-Report nicht ausdrücklich abgetrennt waren, weil sie wohl kaum ins Gewicht fallen. Hingegen wurden bei den Dichtezahlen die Einwohner der wenigen städtischen Gemeinwesen mit über 2000 Seelen in den Distrikten Garo-Hills, Khasia- u. Jaintia-Hills, Naga-Hills, Sadiya-Frontier-Tract, Northern Shan-States, Bhamo, Myitkyina und Upper Chindwin abgerechnet, so daß also in den Dichtezahlen von 1931 nur die Landbevölkerung einbegriffen ist.

Die Zahlen für die Mikir-Hills und die neu unter Verwaltung genommenen Grenzabschnitte in Nordassam erscheinen im Census-Report von 1931 zum erstenmal. Für die nördlichsten Gebiete von Oberburma (*Kachin* usw.), östlichen Shan-Staaten (*Wa*) und einen Teil der Arakan-Berge wurde überhaupt kein Census aufgenommen.

Die Berg-Distrikte sind außerordentlich dünn bevölkert, zumal im Vergleich mit den Distrikten der Ebenen, so zählen z. B. die Assam-Berge im Durchschnitt nur 15, das Surma-Tal hingegen 169 Köpfe je Quadratkilometer. Nur 13% der Gesamtbevölkerung von Assam leben in den Bergen, welche über die Hälfte des ganzen Areals von Assam ausmachen (für Nordburma kann dieses Verhältnis zahlenmäßig nicht festgestellt

¹⁾ 72, 94; 75, 166/7.

²⁾ 77, 45.

³⁾ 56, 161.

⁴⁾ 159, 250.

⁵⁾ 67, 11.

werden, doch ist der Prozentsatz der Bergbevölkerung sicher noch weit geringer als in Assam).

	Areal qkm	Einw.	Dichte pro qkm	
			1901	1931
Gesamt-Assam	—	—	—	52,9
Garo-Hills	8164	190911	17	23
Khasi- u. Jaintia-Hills	15915	289926	13,1	17,5
Naga-Hills	11119	178844	12,7	15,8
Mikir-Hills in Nowgong	6073	79898	—	13,1
Mikir-Hills in Sibsagar	5286	56094	—	10,4
North Cachar-Hills	4895	32844	9,3	6,5
Sadiya-Frontier-Tract	8288	53345	—	5,9
Lushai-Hills	20958	124404	4,2	5,8
Balipara-Frontier-Tract.	1450	5148	—	3,5
Gesamt-Oberburma	—	—	—	24,3
Katha	19666	254170	10,4	12,7
North. Shan-States	55426	636107	8,1	11
Bhamo	10738	121193	7,3	10,5
Chin-Hills	26876	171237	4,6	6,5
Myitkyina	31525	171524	3,1	5,2
Upper Chindwin	38505	204982	4,2	5
Arakan-Hills	4924	21418	4,2	4,2

Die geringste Bevölkerungsdichte (4—7 Einwohner je Quadratkilometer) weisen auf: Arakan-Hills, Upper Chindwin, Myitkyina, Lushai-Hills, Frontier-Tracts, North Cachar-Hills und Chin-Hills; innerhalb dieser Distrikte gibt es Gebiete, deren Dichte sogar bis auf weniger als 1 Einwohner je Quadratkilometer hinunterreicht.

Fast alle Berg-Distrikte haben in den letzten 30 Jahren stark zugenommen, und zwar durch eigenen Nachwuchs, nicht durch Einwanderung. Nur die Arakan-Hills blieben stationär, North Cachar-Hills haben von 1901 bis 1921 verloren und erst in der letzten Dekade wieder kräftig aufgeholt.

Wenn, wie der Census-Report von 1931 für Assam aussagt, für die Ebenen eine Höchstdichte von 193, für die Berge nur eine solche von 23 Seelen je Quadratkilometer möglich ist, so haben die Garo-Hills (der dichtest besiedelte Berg-Distrikt, wozu allerdings der große Anteil an ebenem Gelände beiträgt) bereits das Maximum ihres Fassungsvermögens erreicht, während sonst überall noch Raum zur Verfügung stände.

Landmangel sollte sich also noch längst nicht bemerkbar machen, dennoch ist in einzelnen Gebieten die Menschenanhäufung im Verhältnis zum verfügbaren Land so stark geworden, daß eine eigentliche Kalamität entsteht. Dies ist der Fall in Nordcachar, bei den *Abor* am Dihang entlang¹⁾, bei den *Karen-Ni*²⁾ und ganz besonders bei den sich rasch vermehrenden *Sema-Naga*. Landnot hat gefährlichen Druck auf die Nachbarn zur Folge, deshalb sucht die britisch-indische Verwaltung in Assam gegen Landnot vor allem zwei Mittel vorzukehren:

1. die Neubesiedlung der niederen Bergketten nahe der Ebenen, was aber wegen übermäßiger Hitze und Malariagefahr keine Erfolgsaussichten hat und
2. die Einführung von Bewässerungsterrassen. Dieses Mittel erwies sich überall dort, wo genügend Wasser vorhanden ist, als äußerst wertvoll, wenngleich es schwer hält, die Eingeborenen von der Nützlichkeit dieses Anbausystems zu überzeugen, das sich im *Angami*-Land so sehr bewährt hat.

¹⁾ 30.

²⁾ 28, 65.

Verschiedene Völker mit stark ausgebildeter Häuptlingsmacht entgingen früher drohender Übervölkerung durch Kolonisation, die von alters her einen wesentlichen Zug ihrer sozialen Verfassung ausmachte (vgl. S. 52, 81, 83). Daß die Häuptlingsmacht vor ehrgeizigen Söhnen sichernde Minorats-Erbrecht zwang die älteren Söhne, mit dem ihnen persönlich ergebenen Anhang wegzuziehen und Land zu gewinnen, sei es nun durch Neurodung oder durch Eroberung. Von Zeit zu Zeit verkleinerten sich so die Stammdörfer immer wieder, was für ihre Nahrungsversorgung von Bedeutung war (heißt es doch z. B. von den *Abor*, daß große Dörfer nur 4—5, kleine hingegen über 20 Jahre Brache halten können¹⁾). Unter der Pax Britannica erfuhr dieses Kolonisations-System starke Einschränkung, um kriegerische Verwicklungen zu unterbinden.

Bei der heute herrschenden Wirtschaftsform des extensiven Brandrodungsbaues mit seinem großen Raumbedarf ist wohl kaum eine wesentliche Verdichtung der Bevölkerung möglich. Der Census-Report von 1931 für Assam macht jedoch darauf aufmerksam, daß das Dichte-Maximum noch nicht erreicht, und noch eine beträchtliche Bevölkerungszunahme möglich ist, sofern durch zwangsweise Einführung des Bewässerungsterrassensystems eine Linderung der Landnot bewerkstelligt wird. Immerhin hat sich die natürliche Vermehrung der Bergvölker, trotz schwerer Epidemien, bisher als so regelmäßig stark erwiesen, daß selbst bei Einführung des Bewässerungsterrassensystems in einigen Jahrzehnten mit Erreichung der bei der Größe und Naturlausstattung des Landes höchst möglichen Bevölkerungszahl zu rechnen ist.

Literaturverzeichnis.

Abkürzungen:

- Anthr. = Anthropos, Salzburg.
 Arch. f. Anth. = Archiv für Anthropologie, Braunschweig.
 As. Res. = Asiatick Researches.
 B. G. = Burma Gazetteer, Rangoon.
 C. I. A. = Census of India, Assam; Shillong.
 C. I. B. = Census of India, Burma; Rangoon.
 E. S. I. = Ethnographical Survey of India: Burma, Rangoon.
 Geogr. Journ. = The Geographical Journal, London.
 Ind. Ant. = The Indian Antiquary.
 J. A. I. = The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
 J. A. S. B. = The Journal of the Asiatic Society of Bengal.
 M. A. S. B. = Memoirs of the Asiatic Society of Bengal.
 S. of P. = Selection of Papers regarding the Hill Tracts between Assam and Burmah and on the Upper Brahmaputra, Calcutta.
 S. from R. = Selections from the Records of the Bengal Government, Calcutta.
 Z. f. Ethn. = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.

1. Allen, B. C.: The Garos; C. I. A., 1901, vol. IV, part 1.
2. Anderson, John: Mandalay to Momien; London 1876.
3. Aubert, L.: Andropogon Sorghum (Millet or Pyaung, its Cultivation and some of its Enemies); Agricult. Journ. of India, vol. V, part III, p. 222, Calcutta, July 1910.
4. Ayerst, Rev. W.: The Garos; Ind. Ant., vol. IX, p. 103, 1880.
5. Bacot, J.: Les Mo-So; Leiden 1913.
6. Bailey, Capt. F. M.: Journey through a portion of South-Eastern Tibet and the Mishmi Hills; Geogr. Journ., vol. XXXIX, p. 334, Jan./June 1912.
7. Baker, E. C. S.: Mikir; C. I. A., 1891, vol. I, p. 254.
8. Balfour, H.: Some Types of Native Hoes, Naga Hills; „Man“, vol. XVII, no. 74, London 1917.

¹⁾ 37, 41.

9. Barbe, Rev. M.: Some account of the Hill Tribes in the Interior of the District of Chittagong; J. A. S. B., vol. XIV, part I, p. 380, 1845.
10. Bastian, Adolf: H \ddot{u} gelst \ddot{a} mme Assams; Z. f. Ethn., Bd. 13, Verhandlungen S. 149, 1881.
11. — V \ddot{o} lkerst \ddot{a} mme am Brahmaputra; Berlin 1883.
12. Baudesson, Capt. Henry: Indo-China and its Primitive People (Translated by E. Appleby Holt), London (o. D.).
13. Bayfield, G. T.: Narrative of a Journey from Ave to the frontiers of Assam and back etc.; S. of P., no. V, p. 134, 1873.
14. Becker, C.: Die Nongkrem-Puja in den Khasi-Bergen; Anthr., Bd. IV, S. 892, 1909.
15. — Im Stromtal des Brahmaputra; Aachen 1923 (2. Aufl. 1927).
16. Bentinck, A.: The Abor Expedition; Geogr. Journ., vol. XLI, p. 97, Jan./June 1913.
17. Berner, Ulrich: Die wirtschaftlichen Grundlagen f \ddot{u} r Entstehung und Verbreitung von Hackbau, Gartenbau und Ackerbau, Z. f. Ethn., Bd. 57, S. 271, 1925.
18. Bigge, Lt. H.: Despatch to Capt. Jenkins, Agent Governor General, N. E. Frontier; J. A. S. B., vol. X, part I, p. 129, 1841.
- 18a. Blah, Hari: Notes on the Khasis and Syntengs; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B., p. XVIII.
19. Bourlet, Antoine: Les Thay; Anthr., Bd. 2, 1907.
20. Brown, R. Grant: The Tamans of the Upper Chindwin, Burma; J. A. I., vol. XLI, p. 305, 1911.
21. Butler, Maj. John: Travels and Adventures in the Province of Assam; London 1855.
22. Butler, Capt. John: Rough Notes on the Angami Nagas and their Language; J. A. S. B., vol. XLIV, part I, p. 307, 1875.
23. Cameron, A. A.: A Note on the Palaungs of the Kodaung Hill Tracts of the Momeik State; C. I. B., 1911, vol. IX, part I, Appendix A, p. V.
24. Campbell, A.: On the Looshais; J. A. I., vol. 3, p. 57, 1874.
25. Carey, Bertram S. and Tuck, H. N.: The Chin Hills (A History of the People, our Dealings with them, their Customs and Manners etc.); vol. I, Rangoon 1896.
26. Carrapiett, W. J. S.: The Kachin Tribes of Burma; Rangoon 1929.
27. Cole, Lt.-Col. H. W. G.: The Lushais; C. I. A., 1911, vol. III, part I, p. 138.
28. Colquhoun, Archibald Ross: Amongst the Shans; London 1885.
29. Cooper, T. T.: The Mishmee Hills; London 1873.
- 29a. Crace, J. H.: The Hill Kacharis; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B., p. VII.
30. Cumming, R. C. R.: The Abors, The Miris; C. I. A., 1921, vol. III, part I, Appendix B, p. XIII/XV.
31. Dalton, Lt. J. T. E.: On the Meris and Abors of Assam; J. A. S. B., vol. XIV, part I, p. 426, 1845.
32. Dalton, Capt. Eduard Tuite: Visit to Membu, an Abor Village, near the Dihong River; S. from R., no. XXIII, p. 151, 1855.
33. — Descriptive Ethnology of Bengal; Calcutta 1872 (vgl.: Beschreibende Ethnologie Bengalens, deutsch bearbeitet von Otto Flex, Z. f. Ethn., Nr. 5 und 6, 1873/74).
34. Damant, G. H.: The North Cachar Hills and their Inhabitants; Calcutta Review, vol. LXI, p. 93, 1875.
35. Davis, A. W.: (Naga); C. I. A., 1891, vol. I (Angami p. 237, Ao p. 241, Naked Tribe p. 245, Sema p. 246, Lhota p. 248). (Vgl.: Census of India 1901, vol. I, Ethn. Append., p. 207/11).
36. Dawson, G. W.: The Bhamo District; B. G., vol. A, 1912.
- 36a. Dewar, T. P.: A general description of Naga Tribes inhabiting the Burma side of the Patkoi Range; C. I. B., 1931, vol. XI, part I, Append. E., p. 267.
37. Duff-Sutherland-Dunbar, George: Abors and Galongs (Notes on certain Hill Tribes of the Indo-Tibetan Border); M. A. S. B., vol. V, Extra No., part I, p. 1, 1915.
38. Eickstedt, Egon Freiherr von: In Birma und den Schan-Staaten. (Dritter ethnographischer Bericht der Deutschen Indien-Expedition); Ethnolog. Anzeiger, Bd. II, Heft 1, S. (23), 1929.
39. Eliot, John: Observations on the Inhabitants of the Garro Hills (made during a public Deputation in the Years 1788 and 1789); As. Res., vol. III, p. 17, 1807.
40. Endle, Sidney: The Kacharis; London 1911.
41. Enriquez, Maj. C. M.: A Burmese Arcady; London 1923.
42. Fischer, Adolf: \dd{U} ber die Selungs im Mergui-Archipel in S \dd{u} dbirma, sowie \dd{u} ber die s \dd{u} ddlichen Shanstaaten; Z. f. Ethn., Bd. 35, S. 966, 1903.

43. Fisher, Capt.: Memoir of Sylhet, Kachar and the adjacent Districts; J. A. S. B., vol. IX, part II, p. 808, 1840.
44. Forbes, C. J. F. S.: British Burma and its People; London 1878.
45. Forrest, George: Journey on Upper Salwin, October-December 1905; Geogr. Journ., vol. XXXII, p. 239, Jul./Dec. 1908.
46. Fryer, Maj. G. E.: On the Khyeng People of the Sandoway District, Arakan; J. A. S. B., vol. XLIV, part I, p. 39, 1875.
47. v. Fürer-Haimendorf, Christoph: Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Assam und Südsee; Anthr., Bd. XXIV, S. 1100, 1929.
- 47a. — Staat und Gesellschaft bei den Naga; Z. f. Ethn., Bd. 64, S. 8, 1932.
48. Furness, W. H.: The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam; J. A. I., vol. XXXII, p. 445/66, 1902.
49. Gait, E. A.: (Assam-Tribes); C. I. A., 1891, vol. I, p. 221/61. (Vgl.: Census of India 1901, vol. I, Ethn. Append. p. 198).
50. — Human Sacrifices in Assam; J. A. S. B., vol. LXVII, part III, p. 56, 1898.
51. —, —: A History of Assam; Calcutta 1906 (sec. ed. 1926).
52. Gebauer, Anton K.: Die nördlichen Schanstaaten und ihre Bewohner; Mitt. Geogr. Ges. Wien, Bd. 55, S. 434, 1912.
53. Gilhodes, P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie); Anthr. Bd. V, S. 615, 1910.
54. — Mariage et Conditions de la Femme chez les Katchins; Anthr., Bd. VIII, S. 374, 1913.
55. — Mort et Funérailles chez les Katchins; Anthr., Bd. XIV/XV, S. 16, 1919/20.
56. — The Kachins (Religion and Customs); Calcutta 1922.
57. Godden, Gertrude M.: Naga and other Frontier Tribes of North-East India; J. A. I., vol. XXVI, p. 161, 1897 & vol. XXVII, p. 2, 1898.
58. Godwin-Austen, Maj. H. H.: On Garo Hill Tribes, Bengal; J. A. I., vol. II, p. 391, 1872.
59. Grange, Lt. E. R.: Extracts from the Narrative of an Expedition into the Naga Territory of Assam; J. A. S. B., vol. VIII, part II, p. 445, 1839.
60. — Extracts from the Journal of an Expedition into the Naga Hills on the Assam Frontier; J. A. S. B., vol. IX, part II, p. 947, 1840.
61. Griffith, W.: Journal of a trip to the Meeshmee Mountains; S. of P., no. III, p. 110, 1873.
62. — Journey from Upper Assam towards Hookhoom, Ava and Rangoon; S. of P., no. IV, p. 125, 1873.
63. Gurdon, P. R. T.: The Khasis; London 1907.
- 63a. Hackmann, H.: Vom Omi bis Bhamo; Halle 1905.
64. Hagen, K.: Ethnographie Assams, insbesondere der Naga-Stämme; Correspondenzblatt d. Deutsch. Ges. f. Anthr., Bd. 29, S. 56 (Vortragsbericht).
- 64a. Hamilton, Angus: In Abor Jungles; London 1912.
65. Hanson, Rev. Ola: The Kachins (Their Customs and Traditions); Rangoon 1913.
66. Head, W. R.: Hand Book on the Haka Chin Customs; Rangoon 1917.
67. Heine-Geldern, Robert Freiherr von: Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien; Mitt. Anthr. Ges. Wien, Bd. XLVII, S. 1, 1917.
68. — Gibt es eine austroasiatische Rasse?; Arch. f. Anth., Bd. XVIII, N. F., S. 79, 1921.
69. — Südostasien; in: Georg Buschan: Illustrierte Völkerkunde, Bd. 2, S. 689, 2. und 3. Aufl., Stuttgart 1923.
70. — Die Megalithen Südasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien; Anthr., Bd. XXIII, S. 276, 1928.
- 70a. — Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier; Anthr., Bd. 27, S. 543, 1932.
71. Hertz, W. A.: Myitkyina District; B. G., vol. A, 1912.
72. Hodson, Col. T. C.: The „Genna“ amongst the Tribes of Assam; J. A. I., vol. XXXVI, p. 92, 1906.
73. — The Meitheis; London 1908.
74. — Mortuary Ritual and Eschatological Beliefs among the Hill Tribes of Assam; Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XII, S. 447, 1909.
75. — The Naga Tribes of Manipur; London 1911 (vgl.: Head-Hunting among the Hill Tribes of Assam; Folklore, vol. XX, 2, p. 132, 1909).
- 75a. — The Primitive Culture of India; London 1922.
76. Hutton, Lt. J. H.: The Angami Nagas; London 1921.
77. — The Sema Nagas; London 1921.
78. — On the Connection of Different Naga and Other Tribes in Assam, their

- Origins and Certain Customs; C. I. A., 1921, vol. III, part I, Append. C, p. XVII.
79. Hutton, Lt.-Col. J. H.: On the Disposal of the Dead among Naga Tribes and Others; C. I. A., 1921, vol. III, part I, Append. D, p. XX.
 80. — Carved Monoliths at Dimapur and an Angami Naga Ceremony; J. A. I., vol. LII, p. 55, 1922.
 81. — The Meaning and Method of the Erection of Monoliths by the Naga Tribes; J. A. I., vol. LII, p. 242, 1922.
 82. — Divided and Decorated Heads as Trophies; „Man“, vol. XXII, no. 67, London 1922.
 83. — Angami Naga Dye Processes; „Man“, vol. XXIII, no. 22, London 1923.
 84. — Carved Monoliths at Jamuguri in Assam; J. A. I., vol. LIII, p. 150, 1923.
 85. — Plants used for Fibre in the Naga Hills; „Man“, vol. XXIV, no. 29, London 1924.
 86. — Diaries of 2 Tours in the Unadministered Area East of the Naga Hills; M. A. S. B., vol. XI, no. 1, 1929.
 87. Jamieson, E.: Description of Habits and Customs of the Muhsös (Black and Red) also known as Lahus; E. S. I., no. 3, 1909.
 88. Lewin, T. H.: The Wild Races of South-eastern India; London 1870.
 89. Liétard, Alfred: Au Yun-Nan, Les Lo-Lo P'o; Münster i. W. 1913.
 90. Lewis, C. C.: A Note on the Palaungs of Hsipaw and Tawngpeng; E. S. I., no. 1, 1906.
 91. — The Tribes of Burma; E. S. I., no. 4, 1910.
 - 91a. — The Chins; C. I. B., 1901.
 92. Lumsden, Col. D. M.: A Journey into the Abor Country 1909; Geogr. Journ., vol. XXXVII, p. 621, Jan./Jun. 1911.
 93. Lyall, Sir Charles J.: Mikirs; C. I. A., 1881, p. 78.
 94. McCosh, J.: Account of the Mountain Tribes on the Extreme N. E. Frontier of Bengal; J. A. S. B., vol. V, p. 193, 1836.
 95. McCulloch, Col. W.: Account of the Valley of Munnipore and of the Hill Tribes; Selections from the Records of the Government of India, Foreign Dept., vol. XXVII, 1859.
 96. Macgregor, Maj. C. R.: Journey of the Expedition under Colonel Woodthorpe, R. E., from Upper Assam to the Irawadi etc.; Proceedings of the Royal Geogr. Soc., vol. IX, p. 19, 1887.
 97. Mackenzie, Sir Alexander: History of the Relations of the Government with the Hill Tribes of the North-East Frontier of Bengal; Calcutta 1884.
 98. McMahon, Lt.-Col. A. R.: The Karens of the Golden Chersonese; London 1876.
 99. Macrae, John: Account of the Kookies, or Lunetas; As. Res., vol. VII, p. 183, 1807.
 100. Majumder, Surendra Nath: The Ao Nagas; „Man in India“, vol. IV, p. 41, 1924. (Separatabdruck Calcutta 1925.)
 101. Marshall, Harry I.: The Karen People of Burma; Columbus 1922.
 102. Mills, J. P.: The Lhota Nagas; London 1922.
 103. — The Ao Nagas; London 1926.
 104. — The Assam-Burma Frontier; Geogr. Journ., vol. LXVII, p. 289, Jan./Jun. 1926.
 105. — An Ancient Stone Image in Assam; „Man“, vol. XXX, no. 19, London 1930.
 - 105a. — The Western Rengma Nagas; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B., p. VI.
 - 105b. — The Biete Kukis of the North Cachar Hills; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B., p. VIII.
 - 105c. — The Khelma Kukis of the North Cachar Hills; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B., p. IX.
 106. Milne, Leslie: Shans at Home; London 1910.
 107. — The Home of an Eastern Clan (A Study of the Palaungs of the Shan States); Oxford 1924.
 108. Molz, P. Marcellinus: Ein Besuch bei den Ao Nagas in Assam; Anthr., Bd. 4, S. 54, 1909.
 109. Needham: The Abors; C. I. A., 1901, vol. IV, part 1.
 110. Neufville, Capt. John Bryan: On the Geography and Population of Assam; S. from R., no. XXIII, p. 1, 1855. (Vgl.: As. Res., vol. 16, p. 331, 1828.)
 111. Nevill, Capt. G. A.: The Akas, The Daflas; C. I. A., 1921, vol. III, part I, Append. B., p. X/XI.
 112. Nötling, Fritz: Vorkommen von Werkzeugen der Steinperiode in Birma; Z. f. Ethn., Bd. 26, Verhandlungen S. 589, 1894.

113. O'Callaghan, T. P. M.: *The Khamtis, The Mishmis*; C. I. A., 1921, vol. III, part I, Append. B, p. XI/XIII.
114. O'Donel, J. H.: *Notes on the Tribes of the Eastern Frontier*. No. I & II; J. A. S. B., vol. XXXII, p. 400, 1863.
- 114a. Parry, N. E.: *Monograph on Lushai customs and ceremonies*; Shillong 1928.
- 114b. — *The Lakhers*; London.
- 114c. — *Notes on the Lushais*; C. I. A., 1931, vol. III, part I, Append. B, p. X.
115. Peal, S. E.: *Notes on a Visit to the Tribes inhabiting the Hills south of Sibsagar*; J. A. S. B., vol. XLI, part I, p. 9, 1872. (Vgl. S. of P., no. X, p. 316, 1873 u. Z. f. Ethn., Bd. 30, S. 281, 1898.)
116. — *The Nagas and neighbouring tribes*; J. A. I., vol. III, p. 476, 1873.
117. — *Report on a visit to the Nongyang Lake, on the Burmese Frontier, February 1897*; J. A. S. B., vol. L, part II, p. 1, 1881.
118. — *On the „Morong“ as possibly a Relic of Premarriage Communism*; J. A. I., vol. XXII, p. 244, 1892.
119. — *Fading Histories*; J. A. S. B., vol. LXIII, part III, p. 10, 1894.
120. — *Eastern Nagas of the Tirap and Namtsik*; J. A. S. B., vol. LXV, part III, p. 9, 1896.
121. — *On some traces of the Kol-Mon-Anam in the Eastern Naga Hills*; J. A. S. B., vol. LXV, part III, p. 20, 1896.
122. Perry, W. J.: *The Megalithic Culture of Indonesia*; Manchester 1918.
123. Phayre, Lt.: *Account of Arakan*; J. A. S. B., vol. X, part II, p. 679, 1841.
124. Playfair, Maj. A.: *The Garos*; London 1909.
125. Pritchard, B. E. A.: *A Journey from Myitkyina to Sadiya via the N'mai Hka and Hkamti Long*; Geogr. Journ., vol. XLIII, p. 521, Jan./Jun. 1914.
- 125a. Reid, Surg.-Lieut.-Col., A. S.: *Chin-Lushai Land*, Calcutta 1893.
126. Reynolds, H. J.: *Notes on the Tribes of the Eastern Frontier*. No. III; J. A. S. B., vol. XXXII, p. 407, 1863.
127. Rose, Archibald: *The Reaches of the Upper Salween*; Geogr. Journ., vol. XXXIV, p. 608, Jul./Dec. 1909.
128. — and Brown, J. Coggin: *Lisu (Yawyin) Tribes of the Burma-China Frontier*; M. A. S. B., vol. III, no. IV, p. 249, 1911.
129. Rowlatt, Lt. E. A.: *Report of an Expedition into the Mishmee Hills to the north-east of Sudyah*; J. A. S. B., vol. XIV, part I, p. 477, 1845.
130. St. John, R. F. St. Andrew: *A Short Account of the Hill Tribes of North Aracan*; J. A. I., vol. II, p. 233, 1872.
131. Sanders, Alvin Howard: *The Taurine World*; National Geographic Magazine, vol. XLVIII, no. 6, Washington, Dec. 1925.
132. Schermann, L.: *Völkerkundliche Notizen aus Oberbirma*; Sitzungsberichte d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wissensch., philosoph.-philolog. und histor. Klasse, 9. Abhandlung, München 1911.
133. — *Wohnhaustypen in Birma und Assam*; Arch. f. Anth., Bd. XIV, N. F., S. 203, 1915.
134. Scott, Sir J. George and Hardiman, J. P.: *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*; part I, vols. I & II, Rangoon 1900. (Vgl. Scott: *Wa*; Cens. of Ind. 1901, vol. I, Eth. Append.)
135. Shadwell, J. B.: *The Khasis*; C. I. A., 1901, vol. IV, part I.
136. Shakespear, Maj. J.: *Lushais*; Cens. of India, 1901, vol. I, Eth. Append., p. 222.
137. — *Note on the Lushais*; C. I. A., 1901, vol. IV, part I, p. 145.
138. — Lt.-Col. J.: *The Kuki-Lushai Clans*; J. A. I., vol. XXXIX, p. 371, 1909.
139. — *Kabui Notes*; „Man“, vol. XII, no. 37, London 1912.
140. — *Southern Tangkhul Notes*; „Man“, vol. XII, no. 54, London 1912.
141. — *The Lushai-Kuki-Clans*; London 1912.
142. Shaw, William: *The Thadou Kukis*; Calcutta 1929.
143. Smith, William Carlson: *The Ao Naga Tribe of Assam*; London 1925.
144. Stack, Edward: *Miris, Daphlas and Abors*; C. I. A., 1881, p. 86.
145. — and Lyall, Sir Charles: *The Mikirs*; London 1908.
146. Stamp, L. Dudley: *Notes on the Vegetation of Burma*; Geogr. Journ., vol. LXIV, p. 231, Jul./Dec. 1924.
147. Stegmiller, P. F.: *Aus dem religiösen Leben der Khasi*; Anthr., Bd. XVI/XVII, S. 407, 1921/22.
148. — *Pfeilschießen und Jagdbräuche der Khasi*; Anthr., Bd. XX, S. 607, 1925.
149. Sterling, G. C. B.: *Note on the Yang or Yin Tribes of the Moné Sub-division*; C. I. B., 1891, vol. IX, Report vol. I, App. p. XXXIX.
150. Stewart, Lt. R.: *Notes on Northern Cachar*; J. A. S. B., vol. XXIV, p. 582, 1855.
151. Taylor, L. F.: *Indigenous Languages and Races*; C. I. B., 1921, vol. X, Report, Appendix B. p. 282.

152. Trant, Lt. T. A.: Notice of the Khyèn Tribe, inhabiting the Yuma Mountains between Ava and Aracan; *As. Res.*, vol. XVI, p. 261, 1828.
- 152a. U Ba Thin & U Ohn Pe: The Awa Khamis, Ahraing Khamis and Mros; *C.I.B.*, 1931, vol. XI, part I, Append. D., p. 248.
153. Vetch, Maj. Hamilton: „Extracts from a Letter“; *S. from R.*, no. XXIII, p. 141, 1855.
154. — Report of a visit by Captain Vetch to the Singpho and Naga Frontier of Luckhimpore, 1842; *S. of P.*, no. VIII, p. 255, 1873.
155. Vickers, Lt. Col. A.: Among the Nagas; *Blackwood's Magazine*, vol. 216, p. 121, 1924.
156. Waddell, Lt. Col. L. A.: The Tribes of the Brahmaputra Valley; *J. A. S. B.*, vol. LXIX, part III, p. 1, 1900.
157. Walker, G. D.: The Garo Manufacture of Bark Cloth; „*Man*“, vol. XXVII, no. 5, London 1927.
158. Ward, Capt. F. Kingdon: Through the Lutzü Country to Menkong; *Geogr. Journ.*, vol. XXXIX, p. 582, Jan./Jun. 1912.
159. — In Farthest Burma; London 1921.
160. — The Seinghku and Delei Valleys, North-East Frontier of India; *Geogr. Journ.*, vol. LXXV, p. 412, Jan./Jun. 1930.
161. Watt, George: The Aboriginal Tribes of Manipur; *J. A. I.*, vol. XVI, p. 346, 1886.
162. Wehrli, Hans J.: Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma (Diss. 1903); *Internationales Archiv für Ethnographie*, Supplement zu Bd. XVI, 1904.
- 162a. — Zur Wirtschafts- und Siedlungs-Geographie von Ober-Burma und den Nördlichen Shan-Staaten; *Jahresbericht der Geogr.-Ethnogr. Gesellschaft*, Zürich 1905/06.
- 162b. — Studienreisen in Ober-Burma 1896/97 und 1904/05 (Manuskript).
163. Wilcox, Lt. R.: Memoir of a Survey of Asam and the Neighbouring Countries, executed in 1825/28; *S. from R.*, vol. XXII, p. 19, 1855. (Vgl. *As. Res.*, vol. 17, p. 314, 1832 & *S. of P.*, no. 1, p. 1, 1873.)
164. Williams, Clement: Through Burmah to Western China; Edinburgh and London 1863.
165. Wood, Browne: Extract from a Report of a Journey into the Naga Hills; *J. A. S. B.*, vol. XIII, part II, p. 771, 1844.
166. Woodthorpe, R. G.: Notes on the Wild Tribes inhabiting the so-called Naga Hills on our North-east Frontier of India; *J. A. I.*, vol. XI, p. 56 & 196, 1881.
- 166a. — Some account of the Shans and Hill Tribes of the States on the Mekong; *J. A. I.*, vol. 26, p. 13, 1897.
167. Young, E. C.: A Journey from Yün-nan to Assam; *Geogr. Journ.*, vol. XXX, p. 152, Jul./Dec. 1907.
168. Yule, Lt. Henry: Notes on the Kasia Hills and People; *J. A. S. B.*, vol. XIII, part II, p. 612, 1844.

Tabelle 1.
Anbau-Systeme (vgl. Kartogramm Nr. 2).

	Rodungsbau	Bewäss.-Terrass.	Dorfverlegung alle
<i>Aka</i>	x	—	—
<i>Dafla</i>	x	—	—
<i>Miri</i>	x	—	2 Jahre
<i>Abor</i>	x	—	—
<i>Midhi</i>	x	—	—
<i>Mishmi</i>	x	—	—
<i>Garó</i>	x	—	20—30 „
<i>Kachari</i>	x	(x)	? „
<i>Tipura</i>	x	—	—
<i>Ao-Naga</i>	x	—	—
<i>Lhota-Naga</i>	x	—	—
<i>Rengma-Naga</i>	x	x (nackte Rengma)	—
<i>Sema-Naga</i>	x	(x)	—
<i>Angami-Naga</i>	x (nur <i>Chakroma</i> i. West.)	x	—
<i>östl. Naga</i>	x	—	—
<i>Kacha-Naga</i>	x	x	—
<i>Kabui-Naga</i>	x	x	—
<i>Tangkhu-Naga</i>	x	x	—
<i>Manipur-Naga</i>	x	x	? „
<i>Mikir</i>	x	—	2—3 „
<i>Kuki</i>	x	—	2—3 „
<i>Thado-Kuki</i>	x	(x)	? „
<i>Lushei</i>	x	(x)	4—5 „
<i>Chin</i>	x	—	—
<i>Chittagong</i>	x	(x)	2 „
<i>Arakan</i>	x	keine	2—3 „
<i>Kachin</i>	x	x	selten
<i>Maru</i>	x	—	—
<i>Lashi</i>	x	x	—
<i>Tsi</i>	(x)	x	—
<i>Taman</i>	x	—	—
<i>Hpon</i>	x	—	—
<i>Hkamti</i>	x	—	—
<i>Shan</i>	x	x	4 „
<i>Karen</i>	x	—	2—3 „
<i>Karen-Ni</i>	(x)	x	—
<i>Brè</i>	x	—	—
<i>Khasi</i>	x	—	selten
<i>Synteng</i>	x	(x)	—
<i>Bhoi, Lalung, Lynn-</i>	x	—	2—3 „
<i>Palaung [gam]</i>	x	x	? „
<i>Wa</i>	x	—	—
<i>Riang</i>	x	(x)	—
<i>Lemet</i>	x	—	—
<i>Lolo</i>	x	x	—
<i>Lisu</i>	x	—	? „
<i>Lahu</i>	x	(x)	—
<i>Akha</i>	x	—	—

Tabelle 3.
Dauer von Anbau und Brache.

	Anbau-Jahre	Brache-Jahre	Literatur
<i>Miri</i>	2	4—5	33
	2	—	94, 195
<i>Abor</i>	3—4	9—12	16, 108
	3 (1—5)	4—20	37, 41
<i>Garó</i>	3	7—8	33, 65
	2	7	124, 34
<i>Kachari</i>	2	7—10	150, 604
<i>Ao-Naga</i>	2	8	100, 49
	2—3	8—15	103, 109
	2	7—10	143, 41
<i>Lhota-Naga</i>	2	8—10	35, 248
	2	10 (4—15)	102, 45
<i>Sema-Naga</i>	2	10—12 (7—20)	77, 59
	2	5—10	104, 294
<i>Angami-Naga</i>	3—4	—	22, 324
	2	5—15	76
<i>Konyak-Naga</i>	1	3—4	86, 29
	2	10	115, 321
<i>Kacha-Naga</i>	3	—	21
<i>Kabui-Naga</i>	1	10	33, 51
	3	—	34, 97
<i>Mao-Naga</i>	1	2	75, 51
<i>Mikir</i>	2—3	—	21, 132
	3	—	165, 777
<i>Kuki</i>	1	—	21, 95
	2	—	24, 63
	2	—	141
	1—2	—	150, 633
<i>Thado-Kuki</i>	2	—	142, 88
<i>Lushei</i>	2	3—4 (Bambus), 7—10 (Wald)	141, 33
<i>Chin</i>	2—3	—	25, 211
	2	5	134, I/I, 464
<i>Chittagong</i>	2	—	97, 332
<i>Arakan</i>	2—3	15—20	123, 702
<i>Arakan (Awa Khami, Akraing Khami, Mro)</i>	1	5—10	152a, 248
<i>Kachin</i>	—	10 (5—30)	41, 89
	1—3	7—8	65, 72
	1—2	8—10	71, 90
	2	4—7 (wo günstig), 7—10 (wo un- günstig)	134, I/I, 424; 162, 45
<i>Maru</i>	—	7—10	125, 523
<i>Lashi</i>	1	—	159, 51
<i>Shan</i>	4	—	134, I/II, 355
<i>Karen</i>	1	—	44, 281
<i>Khasi</i>	1—2	—	168, 623
<i>Lynngam</i>	2	—	63, 190
<i>Lisu</i>	1	6—8	158, 70

Tabelle 4.
Anzahl der obligatorischen Ruhetage.

	Nach Feldbüt- tenban	Roden- Beginn	Nach Brennen	Vor Ansaat	Nach Ansaat	Über- pflanzen	1. Jäten	2. Jäten	Ähren- bildung	Für gute Ernte	Ernte- Beginn	Nach Ernte	Ein- bringen	Total
<i>Ao-Naga</i>	1	1	—	2	5—6	—	—	—	—	1	—	3	—	13/14
<i>Lhota-Naga</i>	—	1	—	1	—	—	—	1	1	1	—	1	—	6
<i>Sema-Naga</i>	—	—	1	2	1	—	—	1	5	2	—	2	—	18
<i>Angami-Naga</i>	—	10	—	—	5—14	3	5—15	2	3	5—10	2	3—5	10	48/72
<i>Kabui-Naga</i>	5	1	—	2	—	—	—	—	—	—	1	1	—	10
<i>Tangkhul-Naga</i>	—	4	—	4	2—5	2	—	—	—	—	2	2	—	16/19
<i>Kuki</i>	—	—	—	5	—	—	—	—	—	2	3	3	—	13
<i>Lushei</i>	1	—	—	3—4	—	—	—	—	1	—	1	1	—	7/8
<i>Kachin</i>	2	—	2	4	2	(4)	—	—	4	—	—	2	—	16

Tabelle 5.
Ackerbaugeräte.

	Grabstock oder Pflanzholz	Dao	Axt	Jät- schlinge	Hacke	Sichel	Rechen
<i>Aka</i>	—	x	—	—	x	—	—
<i>Dafla</i>	x	x	x	—	x	—	—
<i>Miri</i>	—	x	x	—	x	—	—
<i>Abor</i>	x	x	x	x?	x	—	—
<i>Mishmi</i>	x	x	—	—	—	—	—
<i>Garo</i>	x	x	x	x?	x	—	x
<i>Lalung</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Kachari</i>	—	x?	—	—	x	x	—
<i>Ao-Naga</i>	—	x	—	x	x	x	—
<i>Lhota-Naga</i>	—	x	—	x	x	—	—
<i>Rengma-Naga</i>	x	x	—	x	x	—	x
<i>Sema-Naga</i>	x	x	x	x	x	—	x
<i>Angami-Naga</i>	—	x	x	x	x	x	x
<i>Yachumi-Naga</i>	—	x?	x	—	x	—	—
<i>Chang-Naga</i>	—	x	—	—	x	—	—
<i>Konyak-Naga</i>	—	x	—	—	x	—	—
<i>Kalyo-K.-Naga</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Kacha-Naga</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Kabui-Naga</i>	—	x	x	x?	x	—	—
<i>Tangkhul-Naga</i>	—	x	—	x	x	—	—
<i>Manipur-Naga</i>	x	x	—	—	x	—	—
<i>Mikir</i>	—	x	—	—	x	—	—
<i>Kuki</i>	—	x	—	—	x	x	—
<i>Thado-Kuki</i>	—	x	x	—	x	x	—
<i>Lushei</i>	—	x	x	—	x	x	—
<i>Chin</i>	x	x	x	—	x	x	—
<i>Chittagong</i>	—	x?	x	—	x	—	—
<i>Arakan</i>	—	x	—	—	x	x?	—
<i>Kachin</i>	x	x	—	—	—	—	—
<i>Maru</i>	—	x?	—	—	—	—	—
<i>Lashi</i>	—	x?	—	—	—	—	—
<i>Hkamti</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Shan</i>	—	x	—	—	—	x	—
<i>Karen</i>	x	x?	—	—	—	—	—
<i>Karen-Ni</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Brè</i>	—	x	—	—	x	x	—
<i>Khasi</i>	—	x	x	—	—	—	—
<i>Lynngam</i>	—	x	—	—	x	x	—
<i>Palaung</i>	x	x	x	—	—	—	—
<i>Wa</i>	—	x?	—	—	—	—	—
<i>Lolo</i>	—	—	—	—	x	x	—
<i>Lisu</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Lahu</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Akha</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Mosso</i>	—	x	—	—	—	—	—

Tabelle 6.
Haustiere.

(Verbreitung von Mithan und Büffel siehe Kartogramm Nr. 3.)

	Mithan	Büffel	Rind	Schwein	Ziege	Hund	Huhn
<i>Aka</i>	x	—	x	x	—	x	x
<i>Dafla</i>	—	x	x	x	x	—	x
<i>Miri</i>	x	x	x	x	(x)	x	x
<i>Abor</i>	x	—	—	x	(x)	x	x
<i>Mishmi</i>	x	—	x?	x	—	—	x
<i>Garó</i>	—	—	x	x	x	x	x
<i>Lalung</i>	—	x	—	x	x	—	x
<i>Kachari</i>	—	—	x	x	x	—	x
<i>Tipura</i>	—	—	—	x	—	—	x
<i>Ao-Naga</i>	(x)	—	x	x	x	x	x
<i>Lhota-Naga</i>	x	—	—	x	x	x	x
<i>Rengma-Naga</i>	x?	x	—	x	—	x	x
<i>Sema-Naga</i>	x	—	x	x	x	x	x
<i>Angami-Naga</i>	(x)	—	x	x	(x)	x	x
<i>Chang-Naga</i>	x	x	—	x?	x	x	x?
<i>Konyak-Naga</i>	x	x	x	x	x	x	x
<i>Naga in Burma</i>	(x)	x	x	x	x	x	x
<i>Tangkhu-Naga</i>	(x)	(x)	x	x	keine	x	x
<i>Manipur-Naga</i>	(x)	(x)	x	x	x	x	x
<i>Mikir</i>	—	x?	x?	x	x	x	x
<i>Kuki</i>	x	—	—	x	x	x	x
<i>Thado-Kuki</i>	x	x	—	x	x	x	x
<i>Lushei</i>	x	—	—	x	x	x	x
<i>Chin</i>	x	(x)	x	x	x	x	x
<i>Chittagong</i>	x	—	—	x	x	x	x
<i>Arakan</i>	—	—	x	x	x	x	x
<i>Kachin</i>	x	x	x	x	x	x	x
<i>Maru</i>	x	—	x	x	—	x	x
<i>Taman</i>	—	—	—	x	—	—	x
<i>Kadu</i>	—	(x)	—	x	(x)	x	x
<i>Karen</i>	—	—	x	x	—	x	x
<i>Karen-Ni</i>	—	x	x	x	—	x	x
<i>Brè</i>	—	x	—	x	x	—	x
<i>Khasi</i>	—	—	x	x	x	x	x
<i>Synteng</i>	—	—	x	x	—	—	x
<i>Lynnngam</i>	—	—	(x)	x	—	—	x
<i>Palauing</i>	—	x	x	x	keine	x	x
<i>Wa</i>	—	x	x	x	—	x	x
<i>Lemet</i>	—	(x)	(x)	x	—	x	x
<i>Lawa</i>	—	x	—	—	—	—	—
<i>Lolo</i>	—	x	x	x	x	x	x
<i>Lisu</i>	—	—	x	x	x	x	x
<i>Lahu</i>	—	—	—	x	—	x	x
<i>Akha</i>	—	x	—	x	x	x	x
<i>Mosso</i>	—	—	x	x	x	x	x

Tabelle 7.
Arbeitstrennung der Geschlechter.

	Roden	Her- richten	Säen	Hacken	Jäten	Ernten	Ein- bringen	Dreschen und Worfen
<i>Dafla</i>	—	*?	—	—	—	—	—	—
<i>Abor</i>	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Garó</i>	—	—	—	—	—	x	—	—
<i>Kachari</i>	—	—	—	—	—	x	—	—
<i>Ao-Naga</i>	—	—	—	—	—	x	—	—
<i>Lhota-Naga</i>	x	*	—	x	*	—	—	x
<i>Rengma-Naga</i>	—	—	—	—	—	—	* =	—
						„Erster Schnitter“	—	—
<i>Sema-Naga</i>	x	—	*	x	*	—	—	—
			gräbt Loch	—	—	—	—	—
<i>Angami-Naga</i>	—	—	—	—	—	—	* =	—
						„Erster Schnitter“	—	—
<i>Mikir</i>	x	—	x	*	x	—	—	—
<i>Kuki</i>	x	—	—	*	—	—	—	—
<i>Lushei</i>	x	—	—	x	*	—	—	x
<i>Chin</i>	x	—	—	*	—	—	—	—
<i>Arakan</i>	x	—	—	—	—	—	—	x
<i>Kachin</i>	x	*?	—	x	*	—	*	—
<i>Lashi</i>	—	—	—	—	—	—	—	x
<i>Khasi</i>	—	—	—	*	—	—	—	*
			pflanzt Kartoffel	—	—	—	—	—
<i>Palaung</i>	—	—	x	*	—	—	—	—
			gräbt Loch	—	—	—	—	—
<i>Lolo</i>	—	—	—	*	—	*	—	x
			verpfl. Reis	—	—	—	—	—

x = Mann.

* = Frau.

Altslawische Skelettreste im Potsdamer Havelland.

Von

Herta Busse.

Aus dem Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik, Berlin-Dahlem. Direktor: Prof. Dr. Eugen Fischer.

Das Potsdamer Havelland ist nachweisbar etwa vom 5. Jahrtausend v. Chr. an von indogermanischen Stämmen und Germanen bewohnt gewesen. Und zwar ungefähr bis zum Jahre 600 n. Chr., dann beginnt für das Havelland ein neuer Kulturabschnitt. Die — wie wir aus den Funden wissen — ziemlich hoch entwickelte germanische Kultur verschwand, und an ihre Stelle tritt der primitivere Kulturzustand des slawischen Volkes, der sich fast unverändert erhält bis ins 12. Jahrhundert. Es handelt sich hierbei um die „Altslawen“. Über ihre Herkunft und die näheren Gründe und Begleitumstände ihrer Einwanderung folgendes Überblick, bei dem ich in der Hauptsache Karl Fel. Wolff, Bozen, folge. Aus den Gräberfunden der Slawenzeit geht hervor, daß die Slawen der damaligen Zeit den alten Germanen ähnlich waren. Tatsächlich gehören sie auch wie die Germanen zum indogermanischen Sprachstamm. Die Urheimat der Slawen ist in Rußland zu suchen, in der Gegend des mittleren und oberen Dnjepr. Die Urslawen dort waren derjenige Teil des indogermanischen Volkes, der sich am Ende des 2. vorchristlichen Jahrtausends von den übrigen Indo-

germanen abtrennte und die urslawische Sprache entwickelte. Über 2 Jahrtausende blieben diese Urslawen die Herren und Eroberer der am Dnjepr vorgefundenen Kleinrussen. Die ursprüngliche Annahme, daß diese „Urslawen“ die direkten Vorfahren der „Altslawen“ — und somit anthropologisch beide gleich — seien, ist heute unhaltbar. Wir wissen, daß die Kleinrussen sehr kurzköpfig waren, außerdem brünett und ausgesprochen kleinwüchsig. Im Laufe von 2 Jahrtausenden müssen die Urslawen diesen Typus angenommen haben, und — als direkte Nachkommen — mußten dann die Altslawen denselben Typus zeigen. Das ist aber nicht der Fall! Die Altslawen sind — wie wir nachher noch bestätigen werden — überwiegend langköpfig wie die Germanen. Es ist nach anthropologischen Erfahrungen aber auch ausgeschlossen, daß sich die Urslawen 2 Jahrtausende hindurch unverändert erhalten hätten inmitten einer kleinwüchsigen, brünetten und brachykephalen Bevölkerung; sie werden im Gegenteil, da sie ja auch die Krieger stellten, allmählich im eroberten Volk aufgegangen sein. Lange später, ungefähr in der frühen Eisenzeit, etwa um 800 v. Chr. überschreiten nun von Schweden her Ostgermanen, nämlich die Basternen, Goten und Gepiden die Ostsee und gründen Niederlassungen an der Weichselmündung. Allmählich breiten sie sich weiter aus und erfüllen im 2. nachchristlichen Jahrhundert ganz Westrußland als eine dünne Erobererschicht. Hier entstand das Reich des Ermanrik, das dann 375 den Hunnen unterlag. In vielen Kämpfen mit Hunnen und Awaren wurde diese germanische Oberschicht in der Hauptsache vernichtet und vertrieben. Nur ein kleiner Teil hielt sich im slawischen Urgebiet ein paar Jahrhunderte, nahm die slawische Sprache an und erwarb durch Mischung mit den kleinrussischen Urslawen gewisse sekundäre Merkmale: das oft kegelförmig zugespitzte Hinterhaupt und die stark gewölbten Jochbögen. Die unternehmendsten und tapfersten von ihnen wurden die Führer der großen Slawenbewegung, die im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. über Mitteleuropa hereinbrach. In großen Zügen wanderten da die Altslawen zunächst nach Süden, um allmählich — teils als Eroberer, teils von Erobernden mitgeführt — nordwärts vorzudringen in die von Germanen verlassenen Gebiete bis hinauf nach Mittel- und Norddeutschland. Auf diese Weise kamen die Altslawen auch in das Havelland. Aus einer um 600 von Fredegar geschriebenen Chronik erfahren wir, daß die Slawen von den Awaren auf ihren Kriegszügen mitgeführt wurden. Im Jahre 568 drangen diese Awaren in das Potsdamer Havelland ein. Die dort noch verbliebenen Reste der suebischen Semnonen zogen fort; auch die Awaren blieben nicht, sondern die mit ihnen gekommenen Slawen übernahmen das Gebiet der Semnonen und errichteten dort ihre Siedlungen. Es ist kaum anzunehmen, daß in irgendwelchen der von Slawen besiedelten Gebiete noch erhebliche Reste anderer Volksstämme vorhanden waren, als die Slawen dort sesshaft wurden.

Fast uneingeschränkt herrschen die Altslawen in dem Gebiet ungefähr vom 6. bis 12. nachchristlichen Jahrhundert. Dann setzen Bestrebungen ein, um die Wiedereindeutschung des Gebietes zu erreichen. Zunächst gelang es den Slawen noch, die Angriffe abzuwehren. Erst Albrecht der Bär, der 1150 das Havelland in Besitz nahm, begann planmäßig mit der Eindeutschung der slawischen Gebiete. Zusammen mit dem Erzbischof von Magdeburg erließ er einen Aufruf zur Einwanderung der westelbischen Deutschen. Gleichzeitig mit diesen kamen deutsche Adlige aus Sachsen und Zisterzienser Mönche, die das Christentum im slawischen Volke ausbreiteten. Die Slawensiedlungen wurden zum deutschen Kolonialland. Es entstanden neben den rein slawischen Siedlungen gemischt slawisch-deutsche und rein deutsche. In den slawisch-deutschen gab es ein fried-

liches Nebeneinanderleben, da die Slawen sich hauptsächlich dem Fischfang, die deutschen Bauern dem Ackerbau widmeten. Allmählich gingen dann die Slawen in der deutschen Bauernbevölkerung auf.

Typisch für alle slawischen Siedlungen sind die Burgwälle, die sie zur Verteidigung bauten und in deren Schutz die Häuser — teils sog. „Grubenhäuser“, tief in die Erde gebaut, um Wind und Wetter nicht preisgegeben zu sein — entstanden. Die meisten der Burgen stammen aus der Zeit des 7. bis 8. Jahrhunderts.

Burgwälle, daneben auch friedliche Siedlungen, wurden im Potsdamer Havelland zahlreich gefunden und in umfangreichen Ausgrabungen freigelegt. Sehr dürftig ist hier die Kulturhinterlassenschaft der Slawen. Die Töpfe und Gefäße zeigen spärliche und einfache Verzierungen in Streifen oder Wellenlinien. Es wurden ein paar Münzen gefunden, dann die bekannten Hacksilberfunde, etwas Schmuck, wie Fibeln und Ringe, auch ein Anhänger aus Bernstein. Wahrscheinlich kannten die Altslawen auch die Leinenweberei, wie gefundene Linnenfasern vermuten lassen. Als Werkzeug der Hausfrau fand man große Nähnadeln aus Knochen mit ovalem Ohr, wie sie z. B. heute noch bei den Eskimos angetroffen werden.

Die Slawen trieben in der Hauptsache Fischfang, daher sind ihre Siedlungen auch stets in unmittelbarer Nähe von Flüssen oder Seen. Außerordentlich interessant ist es, daß man ein Fischnetz fand, das dieselbe Knüpfmethode wie die Netze der heutigen Havelfischer aufweist. Man kann wohl annehmen, daß sich auch die alten Fischerkähne im Bau und in der Form nicht viel von den heutigen unterschieden. Neben Fischfang trieben die Slawen auch etwas Ackerbau, wie die Sensen, Sicheln und einige Pflüge erkennen lassen, wahrscheinlich auch etwas Viehzucht und Jagd. Ihre Nahrung war vorwiegend pflanzlich. In den Gefäßen lagen oft noch Reste von Hirse und Gerste. Daraus erklärt sich dann wohl die bei manchen Schädeln außerordentlich starke Abnutzung der Zähne — auch bei noch jugendlichen — die nach Netolitzky durch den Kieselgehalt der Nahrung — hauptsächlich bei Hirse und Gerste — bedingt wird.

Besonders bemerkenswert unter den slawischen Kulturfunden sind die sog. „Schläfenringe“. Sie sind geradezu charakteristisch für Slawensied-



Abb. 1. Slawische Schläfenringe.

lungen; finden sie sich doch bei der überwiegenden Mehrzahl aller slawischen Niederlassungen, nur sehr vereinzelt bei denen anderer Volksstämme. Diese Schläfenringe sind zuerst eingehend von Sophus Müller beschrieben worden. Es sind an einer Stelle offene Ringe aus Bronze, Silber oder Zinn angefertigt, deren eines Ende zu einer s-förmigen oder spiralförmigen Windung ausläuft. Sie wechseln in der Größe, ebenso auch in der Verzierung. Man vermutet, daß sie in der Schläfengegend getragen wurden, an einem Bande befestigt oder auch ins Haar eingeflochten; vielleicht wurde auch alles Haar hindurchgezogen und verknotet.

Aus alten Urkunden über die Slawen (Brief des Bonifatius an König Ethibald 745) wissen wir, daß sie ihre Toten zunächst verbrannten; doch

hat man bisher keine Urnenfelder gefunden, nur einzelne Urnengräber; häufig dagegen Skelettgräberfelder. Im Potsdamer Havelland fanden sich Urnengräber noch gar nicht, aber Skelettgräber und Gräberfelder sind in größerer Zahl vorhanden. Die umfangreichen Ausgrabungen sind zum größten Teil vom Potsdamer Stadtmuseum unternommen worden. Eine größere Ausbeute an Schädeln und Skeletten ist mit den Beigaben im Potsdamer Museum untergebracht, und so war es mir möglich, hier dieses Material anthropologisch zu untersuchen. Die Anregung zu dieser Arbeit ging von Herrn Prof. Dr. Weinert aus; ihm und Herrn Prof. Dr. Fischer, der mir die Ausführung übertrug, bin ich ganz besonders zu herzlichem Danke verpflichtet. Ebenso danke ich Herrn Dr. Bestehorn und Herrn Stadtinspektor Hoffmann, die mir in so liebenswürdiger Weise das Material des Museums zur Verfügung stellten.

Das größte Gräberfeld im Havelland wurde beim Dorfe Phöben aufgedeckt, andere bei Krampnitz, Leest, Alt-Töplitz, Neu-Fahrland; auch in Potsdam selbst auf dem alten „Poztupimi-Burgwall“. Die Gräber sind in

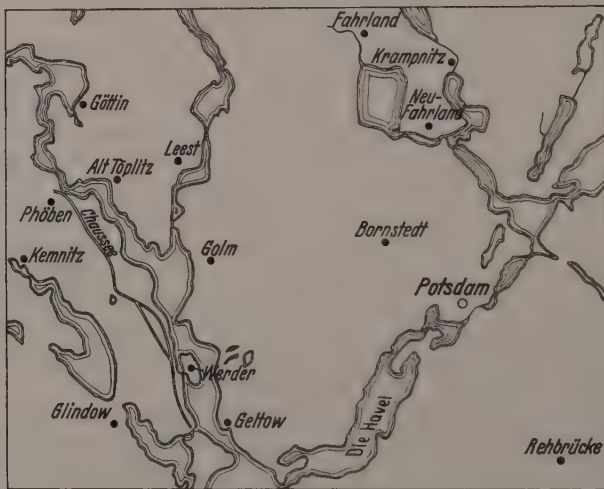


Abb. 2. Übersicht der geographischen Lage der Gräber.

Reihen angeordnet, die Skelette liegen meist in Rückenlage in Ost-West-Richtung ausgestreckt mit angezogenen Armen; der Kopf liegt dabei im Westen, so daß das Gesicht nach Osten schaut. Die geographische Lage der Gräber ergibt sich aus der Kartenskizze.

Nur 27 mehr oder weniger unvollständige Schädel (davon manche mit Skelettknochen) kamen für die Messungen in Frage. Die übrigen Funde sind Bruchstücke, die für eingehendere Untersuchungen nicht geeignet sind. Die Schädel sind teilweise in sehr mühevoller Arbeit von Herrn Prof. Dr. Weinert zusammengesetzt und gehärtet worden; auch die Geschlechtsbestimmung war zum großen Teil schon von ihm vorgenommen worden. — Von den 27 Schädeln sind 24 bestimmt als altslawisch anzusprechen nach Beigaben und sonstigen Fundumständen. Bei 2 Schädeln (Nr. 1135 und 1136) ist die Zugehörigkeit zu den Altslawen nicht vollkommen erwiesen; sie wurden auf einem Bauplatz an der Chaussee Werder-Phöben ausgegraben. Beigaben fanden sich nicht, jedoch lag neben dem einen Schädel ein typisch slawischer Topfscherben. Da sich die Schädel im kraniologischen Typus gut in die altslawischen einfügen, möchte ich sie doch für slawisch halten und sie in die Untersuchung einbeziehen. Ähnlich

steht es mit dem Calvarium aus Jeserig (Nr. 1144); doch paßt auch er im Schädelbau sehr deutlich zu den altslawischen.

Die Verteilung der Schädel auf die einzelnen Fundstätten ist folgende:

Fundort	♂	♀	Anzahl	Fundort	♂	♀	Anzahl
Phöben	5	1	6	Krampnitz	3	2	5
Alt-Töplitz	2	inf.	3	Potsdam	1	—	1
Neu-Fahrland	1	1, inf.	3	Rehbrücke	1	—	1
Golm	—	1	1	Leest	2	2	4
Jeserig	1	—	1	Chaussee W/Ph.	1	1	2

In allen Teilen meßbar sind nur ganz wenige Schädel, die meisten weisen mehr oder weniger große Beschädigungen auf; hauptsächlich sind es Zersplitterungen des Gesichtsskelettes. Abgebrochene Jochbögen, zerstörte Orbitae, zerbrochene Nasenbeine; der Gehirnschädel ist ebenfalls bei verschiedenen nicht mehr intakt, die Schädelbasis ist bei einem großen Teil vollständig zertrümmert.

17 Schädel sind männlichen Geschlechts, 8 Schädel sind weiblich; bei 2 Schädeln ist eine Geschlechtsbestimmung nicht möglich, da sie noch im infantilen Alter stehen. Unter den Schädeln sind alle Altersstufen vertreten, je einer inf. 1, inf. 2, juvenil, 2 adult, die übrigen sind matur, einige auch schon senil.

Gehirnschädel.

In der Norma verticalis zeigen alle Schädel eine ähnliche Form: Vom Pentagonoides mit sehr verschmälert Frontalseite bis zum langgestreckten, schmalen Rhomboides. Sehr charakteristisch ist dabei die Form des Hinterhaupts (auf die ja auch bei den schon vorhandenen Arbeiten hingewiesen wird). Es ist lang und schmal nach hinten gewölbt und dabei fast kegelförmig zugespitzt. Bei 9 Schädeln (dolichokran und mesokran) habe ich diese Form deutlich ausgeprägt gefunden, bei verschiedenen war sie weniger deutlich ausgebildet, und nur bei einigen, hauptsächlich kürzeren Schädeln, ist die Wölbung des Hinterhaupts mehr gleichmäßig rund. Auch an dem Kinderschädel 1689 ist diese Form schon deutlich ausgeprägt, wenn auch der Schädel allerdings noch nicht seine endgültige Form erreicht hat.

Die Hinterhauptsansicht ist bei den meisten Schädeln dachförmig, wobei die Höhe die Breite fast immer stark überwiegt. Dabei ist die Aurikularbreite stets erheblich größer (um durchschnittlich 20 mm) als die Mastoidalbreite. Typisch für eine Anzahl der Schädel ist das seitliche Abfallen des Scheitels von der Mittellinie an. Sehr charakteristisch für die Slawenschädel ist auch der Verlauf der Mediansagittalkurve:

Die Stirn verläuft nur bei einem Teil der männlichen Schädel stark fliehend; meist geht sie vom oberen Orbitalrand an in einem flachen Bogen bis zum Scheitel. Glabellar- und Augenbrauenwülste sind bei einem Teil der männlichen Schädel sehr stark ausgebildet, bei anderen

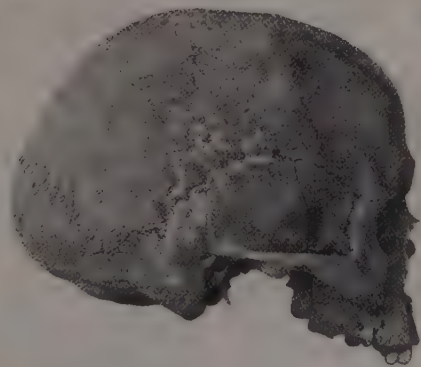


Abb. 3. ♂-Schädel (900) mit steiler Stirn und Glabellarwülsten.

fehlen sie dagegen ganz. Bei den weiblichen Schädeln verläuft die Stirn fast stets ziemlich steil nach oben (vgl. auch Abb. 4). Auch einzelne weib-

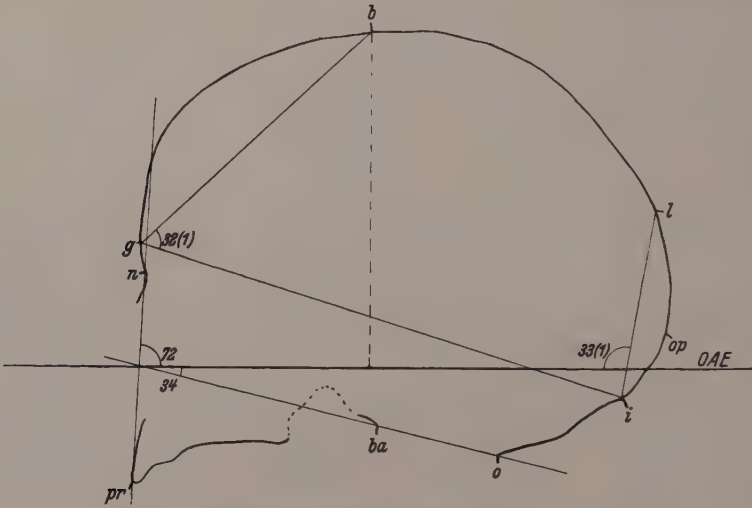


Abb. 4. Mediansagittale eines ♀-Schädels (304).

liche Schädel zeigen, wenn auch schwächer, Glabellarwülste. Die Abb. 5 zeigt in zeichnerischer Darstellung die Glabellarentwicklung bei einigen männlichen Schädeln.

Der Scheitel steigt im gleichmäßigen Bogen so weit an, daß der Kalotten-Höhepunkt des Schädels stets erst hinter dem Bregma liegt; von diesem höchsten Punkt aus geht die Sagittal-kurve zunächst in flachem Bogen, dann neigt sie sich stark schräg gerichtet nach unten, um etwas oberhalb der Lambdanaht mit

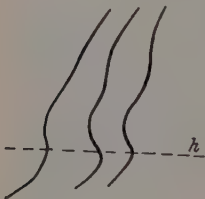


Abb. 5. Glabellarentwicklung bei drei männlichen Schädeln.

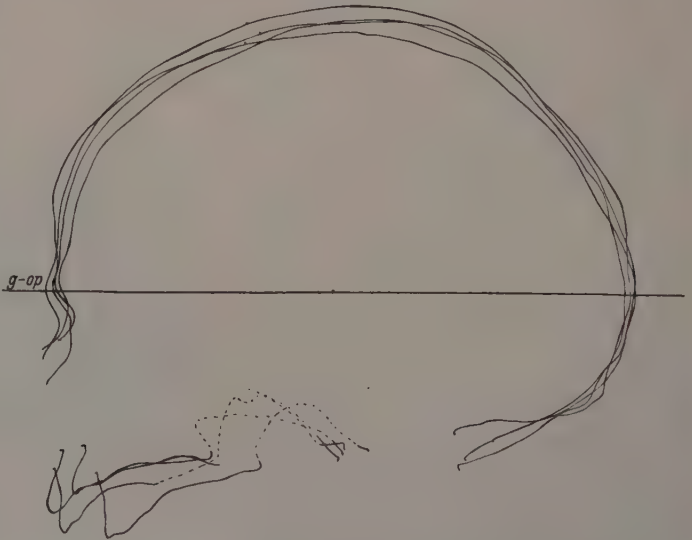


Abb. 6. Mediansagittalen von 4 ♂ übereinander gezeichnet.

schärferem Knick zum Opisthokranium zu gehen, die Unterschuppe des Hinterhauptes geht von da aus fast horizontal eingestellt zum Basion (s. Abb. 6).

Irgendwelche größeren und auffälligen Asymmetrien zeigt keiner der Schädel. Eine quere Einsattelung hinter dem Bregma — die nach Asmus

zu den Hauptmerkmalen slawischer Schädel zählt — kommt wirklich deutlich nur bei einem einzigen Schädel vor, schwach ausgeprägt ist dieses Merkmal bei sechs anderen, also höchstens bei 28%.

Die Nähte sind alle ziemlich gleichmäßig gezeichnet. — Besonderheiten der Nähte finden sich nicht. Im Verlauf der Lambdanaht treten bei einzelnen Schädeln kleine, runde Schaltknochen auf. Die Sutura sphenoparietalis am Pterion ist im Durchschnitt mittel-

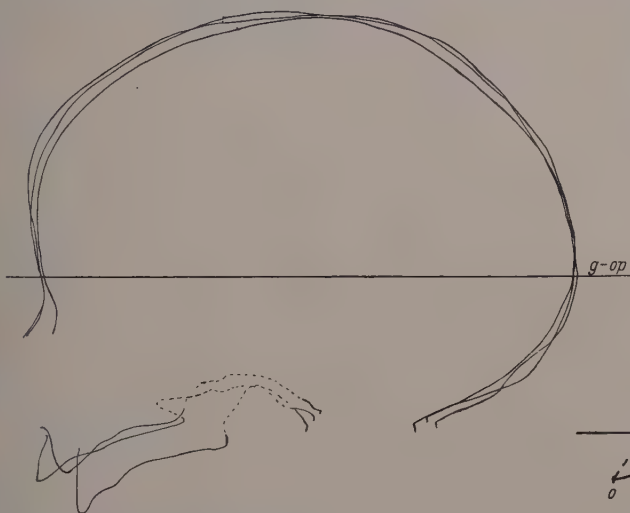


Abb. 7. Mediansagittalen von 3 ♀, auf g-op orientiert.

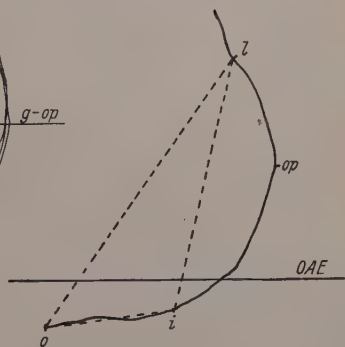


Abb. 8. Mediansagittale Occipitalkurve (♂ 900).

breit, bei einigen Schädeln kommt breite oder schmale Sutura-Bildung vor, ganz vereinzelt auch Stenokrotaphie.

Wegen des Erhaltungszustandes der Schädel wurden die Kapazitäten nur für zwei Schädel mit der Hirse-Kubierungsmethode bestimmt; die anderen sind — soweit es möglich war — nach der Methode Manouvrier (modifizierter Indice cubice de Broca) berechnet. Dabei ergaben sich für die männlichen Schädel folgende Zahlen:

Schädel	Kapazität
Nr. 900	1542 cm ³
1244	1542 „
902	1563 „
898	1308 „
865	1483 „
889	1667 „
896	1545 „
867	1467 „

Daraus ergibt sich als Mittelwert: 1500 cm³ (♂).

Die Zahlen für die weiblichen Schädel:

Schädel	Kapazität
Nr. 868	1462 cm ³
982	1276 „
1247	1502 „
304	1406 „

Daraus ergibt sich als Mittelwert: 1411 cm³ (♀).

Die berechnete Kapazität ergab für den Kinderschädel Nr. 1252: = 1302 cm³. Die mit Hilfe der Kubierungsmethode gewonnenen Werte betragen bei dem

männlichen Schädel Nr. 1244: 1520 cm^3 (berechnet: 1542 cm^3), bei dem weiblichen Schädel Nr. 304: 1360 cm^3 (berechnet: 1406 cm^3). Es ergibt sich also eine ganz gute Übereinstimmung zwischen berechneten und gemessenen Resultaten.

Der Horizontalumfang beträgt bei männlichen Schädeln zwischen 508 und 535 mm, bei weiblichen zwischen 489 und 525 mm; die Mittelwerte sind: 521 mm (männl.) und 503 mm (weibl.). Der sexuelle Unterschied

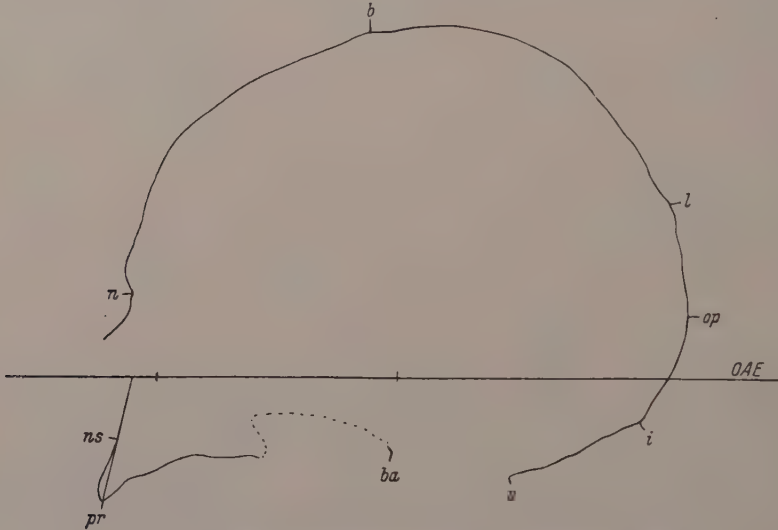


Abb. 9. Mediansegittale eines ♂-Schädels (865).

ist deutlich. Ebenso liegen für die Mediansagittalbogen die männlichen Werte (Mittel 378 mm) höher als die weiblichen (Mittel 364 mm). Der Unterschied in den absoluten Zahlen des Transversalalgogens ist nicht so groß (Mittelwerte: männl. 311 mm, weibl. 308 mm).

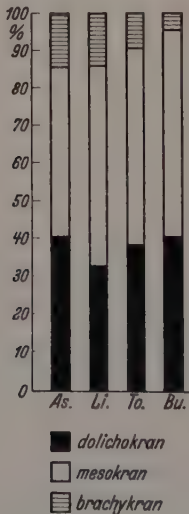


Abb. 10. Vergleichende Darstellung der Prozentzahlen bei Asmus, Lissauer, Toldt und Busse.



Abb. 11. Der Kinderschädel (Nr. 1689), trotz Längen-Breiten-Index 81,66, entschieden dolichoid gebaut.

Nach der gebräuchlichen Einteilung sind von den 25 Schädeln:

(3 Hyperdolichokran, d. i. 12 %, 7 dolichokran, d. i. 28 %)

10 dolichokran, d. i. 40,0 %

14 mesokran, d. i. 56,0 %

1 brachykran, d. i. 4,0 %.

Die beiden Kinderschädel sind dabei nicht in Betracht gezogen. Demnach fällt also der größte Teil in das Bereich der Lang- und Mittelschädel, 96 % gegenüber 4 %! Das scheint mir auch gut mit anderen Untersuchungsergebnissen übereinzustimmen. Zum Vergleich gebe ich folgende Darstellung (die Zahlen sind dem „Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte“ entnommen):

Asmus fand unter 111 Schädeln:	dolichokr.	40,5 %	mesok.	45,9 %	brachyk.	13,5 %
Lissauer „ „ 30 „ „	„	43,3 %	„	43,3 %	„	13,3 %
Toldt „ „ 118 „ „	„	39,0 %	„	52,5 %	„	8,5 %
(Busse „ „ 25 „ „	„	40,0 %	„	56,0 %	„	4,0 %

Hyperbrachykrane und planoccipitale Schädel sind nicht vorhanden. Der Kinderschädel Nr. 1252 hat den Index: 69, 89. Nr. 1689, ebenfalls inf. hat den höchsten, überhaupt vorkommenden Index mit 81, 66. Davon abgesehen ist der kürzeste der Männerschädel Nr. 866 mit dem Index 80, 23; er steht also ganz dicht an der Grenze der Mesokranen und fällt nur durch die gebräuchliche Einteilung heraus. Sein Bau ist entschieden dolichoid; die Maße sind bei diesem Schädel auch ganz ähnlich denen der Mesokranen: Größte Länge: 177 mm, größte Breite: 142 mm. Der längste Schädel der Gruppe ist der Männerschädel Nr. 885 mit dem Index 67, 53. Das Maß für die größte Länge erreicht bei den Schädeln im Durchschnitt ziemlich hohe Werte: Unter den Dolicho- und Mesokranen ist sie 4 mal 190 mm und darüber, 8 mal zwischen 185 und 190 mm. Die kleinste Zahl wird hier mit 172 mm erreicht. Die größte Breite der Schädel schwankt zwischen 131 und 147 mm. Auch aus diesen Zahlen läßt sich der vorwiegend schmale, langgestreckte Bau der Schädel gut erkennen. Die vorhandenen Bruchstücke, die gar nicht oder nur in Einzelmaßen untersucht werden konnten, sind natürlich in das Ergebnis nicht eingereicht. Doch fügen sie sich den genauer untersuchten Schädeln gut ein, da auch bei ihnen überwiegend Lang- und Mittellangbau festzustellen ist. Die Tabelle der größten Längen, größten Breiten und der Längen-Breiten-Indizes (geordnet nach den letzteren) gestaltet sich so:

Schädelnr. Geschlecht	Größte Länge mm	Größte Breite mm	Längen-Br.-Index	
Nr. 885 ♂	194	131	67,53	Hyper-dolichokrane
900 ♂	193	134	69,43	
1252 inf.	176	123	69,89	
1144 ♂	185	131	70,81	Dolichokrane
1244 ♂	189	134	70,89	
902 ♂	186	132	71,51	
898 ♂	182	131	71,98	
1676 ♂	186	136	73,12	
865 ♂	183	135	73,77	
1104 ♂	188	139	73,94	
1981 ♂	191	143	74,83	
1135 ♂	189	142	75,13	Mesokrane
868 ♀	177	133	75,14	
982 ♀	174	131	75,29	
889 ♂	190	145	76,32	
896 ♂	184	141	76,63	
904 ♂	186	143	76,88	

Schädelnr. Geschlecht	Größte Länge mm	Größte Breite mm	Längen-Br.-Index	
1247 ♀	183	142	77,59	Mesokrane
304 ♀	173	135	78,03	
867 ♀	178	139	78,09	
901 ♀	174	137	78,74	
899 ♀	175	138	78,86	
1980 ♀	186	147	79,03	
887 ♀	172	137	79,65	
1136 ♀	178	142	79,77	Brachykrane
866 ♂	177	142	80,23	
1689 inf.	169	138	81,66	

Die Abb. 12 zeigt die Gruppierung der Schädel nach ihren Indizes in graphischer Darstellung. Folgende Übersicht zeigt noch die Verteilung auf die einzelnen Indizes (einschließlich inf.).

	Dolichokrane								Mesokrane					Brachykrane		
Index	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82
Schädelzahl	1	—	2	2	2	—	3	1	3	3	1	4	3	1	1	—
Summa:	(11 = 40,7 %)								(14 = 51,8 %)					(2 = 7,5 %)		

Die Stirn ist im Durchschnitt bei den Schädeln sehr schmal gebaut, was auch im Zahlenverhältnis zwischen größter und kleinster Stirnbreite deutlich zum Ausdruck kommt. Die

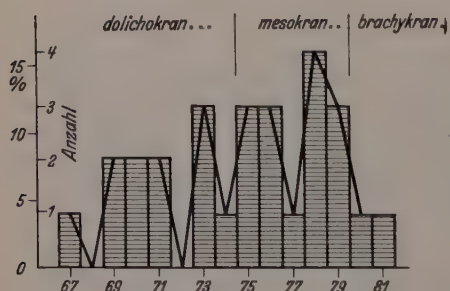


Abb. 12. Graphische Darstellung der Schädelzahl nach dem Index.

kleinste Stirnbreite erreicht die Werte 87 bis 102 mm, im Mittel: 93 mm. Die größte Stirnbreite beträgt zwischen 104 und 122 mm, Mittelwert: 113 mm. Der transversale Frontal-Index ist im Mittel: 82, 78. Kugelstirnig, also mit einem Index unter 80, ist unter den gemessenen nur der mesokrane Männer Schädel Nr. 896 mit dem Frontal-Index 78, 33; alle anderen sind parallelstirnig mit Indizes über 80. Die absolute Differenz zwischen größter und kleinster Stirnbreite ist im allgemeinen nicht sehr groß, sie beträgt zwischen 15 und 26 mm. Die Werte sind bei den Dolichokranen etwas niedriger als bei den Mesokranen (Mittelwerte: 19 und 20 mm). Irgendeine Beziehung zwischen dem Längen-Breiten-Index und der Breitenzunahme der Stirn von vorn nach hinten ist nicht festzustellen.

Die absolute Differenz zwischen größter Schädelbreite und kleinster Stirnbreite ist im Mittel 40 mm. Sie ist bei den Mesokranen wesentlich höher als bei den Dolichokranen (Mittelwerte: 45 gegen 36,8 mm). Danach ist auch der transversale Frontoparietal-Index bei den Dolichokranen höher (Mittel 72,01) als bei den Mesokranen (Mittel: 68,26). (Vergleiche dazu auch die Kurven in Abb. 13 und 14.) Stenometop ist nur ein weiblicher Schädel mit dem Index 65,41, die anderen sind metrio- und euryometop. Die vollständigen Zahlen gibt folgende Übersicht:

Schädelnr.	Gr. Schädel- breite mm	Transv.Fron- topariet.-I	Kleinste Stirnbr. mm	Transv. Frontal-I	Größte Stirnbr. mm
868	133	65,41	87	83,51	104
896	141	66,67	94	78,33	120
982	131	67,93	89	93,96	106
865	135	68,89	93	86,11	108
304	135	68,89	93	83,04	112
867	139	70,51	98	80,99	121
1252 inf.	123	70,73	87	81,30	107
902	132	71,21	94	81,03	116
1244	134	73,03	98	83,76	117
900	134	76,11	102	85,60	119
1247	142	77,47	100	81,97	122

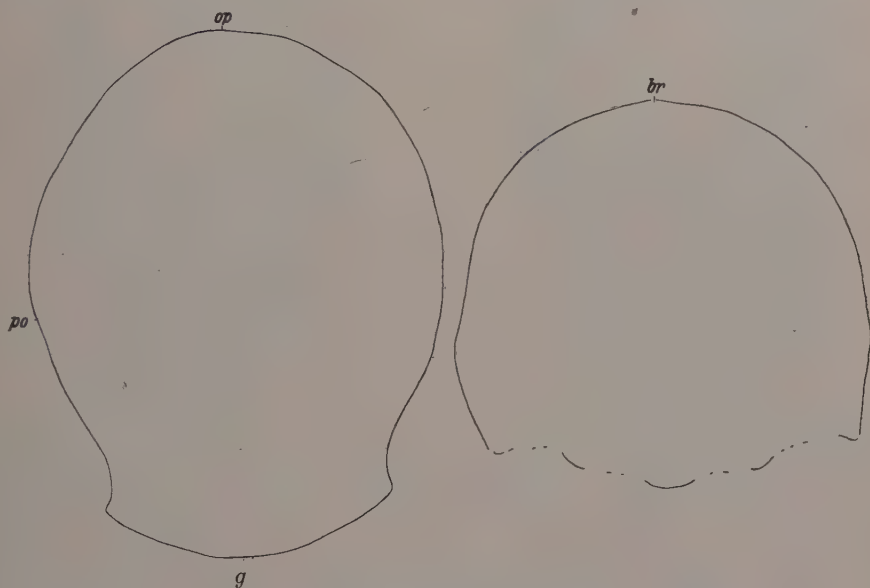


Abb. 13. Horizontal- und Frontalkurve des ♀-Schädels 304.

Die Schädels sind im allgemeinen ziemlich hoch gebaut, doch kommt die wahre Schädelhöhe im Basion-Bregma-Maß nicht zum Ausdruck (ebenso nicht in der Ohrhöhe), da ja der Scheitelhöhepunkt, wie bereits geschildert, erst hinter dem Bregma liegt (die absolut größte Schädelhöhe — an der Mediansagittal-Kurve gemessen — liegt im Durchschnitt 3 mm höher als die Basion-Bregma-Höhe, sie beträgt zwischen 131 und 150 mm, Mittel 138,9 mm). Die Basion-Bregma-Höhe konnte an 13 Schädeln gemessen werden. Sie erreicht bei den Dolichokranen im Mittel 137 mm, bei den Mesokranen 128 mm. Der Längen-Höhen-Index ist bei den Mesokranen im Mittel 71,81, bei den Dolichokranen 74,22. Chamäkran sind 3 Schädel mit dem mittleren Index von 67,12; hypsikran sind 4 Schädel mit dem mittleren Längen-Höhen-Index 76,28. Die übrigen 6 Schädel sind orthokran, der Index hat den Mittelwert 73,21. Der Unterschied bei den männlichen und weiblichen Schädeln ist dabei nicht sehr groß: der Mittelwert des Index für männliche Schädel ist 73,36, für weibliche 71,36.

Bemerkenswert ist an den Schädeln das Verhältnis der Höhe zur größten Breite: An 6 Schädeln (5 dolichokranen und einem mesokranen) überwiegt die Höhe die Breite und zwar oft ganz beträchtlich: im Mittel ist dort die Höhe um 4 mm größer als die Breite. Demgemäß sind diese

6 Schädel auch akrokran mit dem mittleren Breiten-Höhen-Index 103,78. Den hohen Index 109,84 erreicht ein dolichokraner Schädel mit der beträchtlichen Basion-Bregma-Höhe von 145 mm bei einer größten Breite

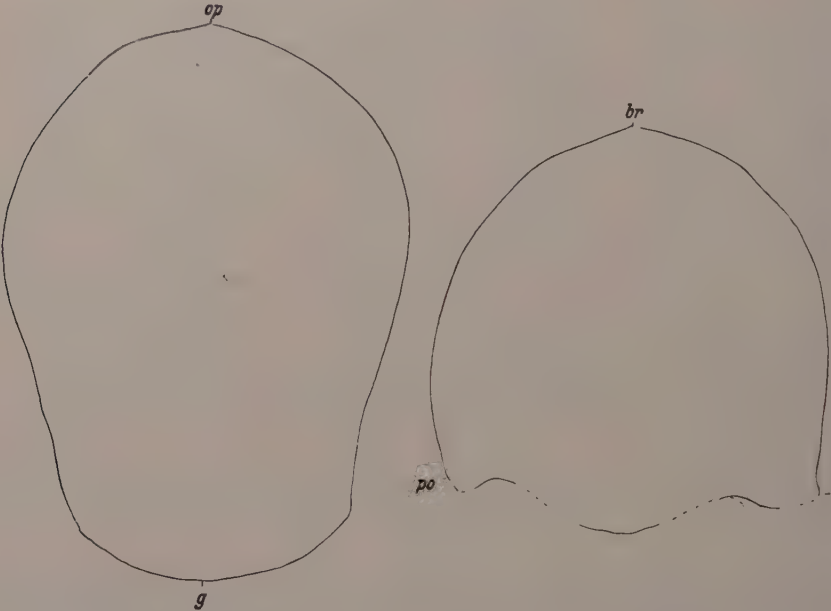


Abb. 14. Horizontal- und Frontalkurve des ♂-Schädels 865.

von 132 mm. Tapeinokran ist nur ein Schädel mit dem Index 88,03; die übrigen 6 Schädel sind metriokran mit dem Index-Mittelwert 95,74. Der Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Schädeln ist hier etwas größer; der mittlere Breiten-Höhen-Index für die männlichen 99,69 gegenüber 96,63 bei den weiblichen.

Tabelle der Indizes.

Schädelnr.	Längenhöhen-I		Schädelnr.	Breitenhöhen-I	
982	64,36	} chamäkran	1247	88,03	} tapeinokr.
1247	68,31		982	92,37	
898	68,68		889	95,17	
900	70,47	} orthokran	898	95,42	} metriokr.
889	72,63		304	96,29	
1244	73,55		896	96,45	
1252	73,86		867	97,12	
896	73,91		865	100,48	} akrokran
865	74,86	} hypsikran	868	100,75	
304	75,14		900	101,49	
868	75,14		1244	103,73	
867	76,29		1252	105,69	
902	78,49		902	109,84	

Gesichtsschädel.

Über die Formen des Gesichtsschädels ist nur bei einzelnen Schädeln etwas zu sagen, da das Gesicht wie meistens an der Mehrzahl der Schädel zertrümmert und daher nicht meßbar ist. Das Gesichtsskelett hat im allgemeinen eine ziemlich schmale, hochgebaute und rechteckige Form.

Außerordentlich groß und kräftig, aber typisch in der Form ist das Gesichtsskelett des Schädels Nr. 1244. Ebenso ist der Schädel Nr. 304, Abb. 16 sehr bezeichnend für das weibliche Gesichtsskelett. An 2 Schädeln (Nr. 865 — und Nr. 868) zeigt sich eine — wenn auch schwächere — alveolare Prognathie. Da übrigens beide Schädel aus dem Gräberfeld bei Phöben stammen, schließt Weinert auf Sippenverwandtschaft der beiden. Das Kinn läuft an den Schädeln meist spitz zu, die Unterkieferäste laufen oft nach hinten auffällig breit auseinander (vgl. hierzu auch die Abb. 15 und 16).



Abb. 15. Männerschädel (Nr. 1244) mit kräftigem, typisch ausgeprägtem Gesichtsskelett.

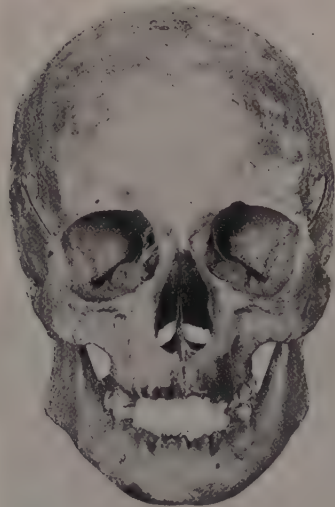


Abb. 16. Weiblicher Schädel (Nr. 304), der deutlich die nach hinten breit auseinanderlaufenden Unterkieferäste zeigt.

Die Unterkiefer sind leider nur an 4 Schädeln erhalten, so daß hier Gesichtshöhe und Obergesichtshöhe bestimmt werden konnten. Die Maße für die Gesichtshöhe waren: 105 mm, 111 mm, 116 mm, 119 mm; die entsprechenden Zahlen für die Obergesichtshöhe waren: 60 mm, 68 mm, 69 mm, 73 mm. An zwei anderen Schädeln betrug die Obergesichtshöhe 59 und 76 mm.

Die Jochbögen sind in den Wangenplatten immer sehr breit und kräftig gebaut, der Processus temporalis verläuft dann schmaler, so daß die Jochbögen — an weiblichen Schädeln immer — auch häufig an männlichen Schädeln auffällig schmal und zierlich geformt sind. Die Wangenplatten stehen fast senkrecht; die Jochbögen runden sich dagegen stark nach außen, so daß bei fast allen Schädeln deutliche Phänozygie vorhanden ist.

Leider sind die Jochbögen überall beiderseits oder auch nur auf einer Seite zersplittert, so daß eine genaue Bestimmung der Jochbogenbreite nicht möglich ist. Annähernd gemessen (symmetrische Ergänzung!) beträgt sie zwischen 116 und 130 mm. Die Gesichtsindizes sind daher nicht bestimmbar; doch kann man wohl sagen, daß die Schädel mesoprosop bis leptoprosop sind. Die Orbitae sind an 13 Schädeln erhalten; sie sind meist rechteckig oder elliptisch in der Form. Ihr Breitendurchmesser verläuft mehr oder weniger schräg abwärts (vgl. die Abb. 15/16).

Die Interorbitalbreite (nach Weinert gemessen) beträgt im Mittel 22 mm. Der Interorbitalindex konnte für 6 Schädel berechnet werden. Er ist im Mittel: 24,64. An einem der Schädel ist die Orbitalbreite gleich der Orbitalhöhe, beide sind 39 mm, der Index also 100,0. Bei den Männerschädeln ist der Orbital-Index-Mittelwert: 82,27; bei den weiblichen: 79,62. In folgender Tabelle sind die Orbitalindizes wiedergegeben:

Schädelnr.	Orbital-Index	
982	68,28	} chamäkonch
900	71,05	
885	74,42	
899	79,49	} mesokonch
902	80,0	
304	80,49	
868	81,58	
865	82,05	
1689 inf.	87,88	} hypsikonch
901	88,24	
896	92,11	
1252 inf.	94,12	
1244	100,0	

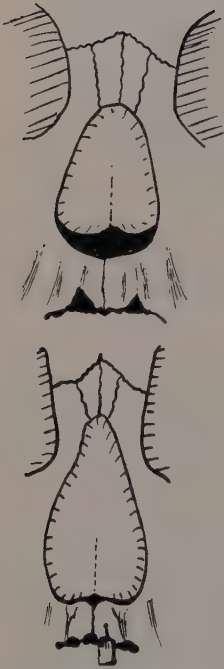


Abb. 17. Die Nasenöffnung an zwei weiblichen Schädeln.

Der Nasalindex konnte für 8 Schädel festgestellt werden: Davon ist einer leptorrhin, Index 46,0; vier sind mesorrhin (Indizes 48,65 bis 50,0), und die drei übrigen sind chamärrhin, Indizes: 52,27—54,0—55,32. Das Nasenbein ist meist breit bis mittelbreit; die Nasenwurzel ist bei einigen sehr stark eingewinkelt, ist jedoch bei der Mehrzahl flach. Die Abb. 17 zeigt in einer Zeichnung zwei der vorkommenden Nasenöffnungen. Fossae prae-nasales kommen nur an einzelnen, und auch da nur schwächer, vor.

Die Bezahnung ist im allgemeinen an allen Schädeln gut, Zahnkaries kommt nur ganz vereinzelt vor. Prämortale sind nur wenige Zähne ausgefallen, außer natürlich bei senilen Schädeln mit Alveolenschluß. Jedoch sind, wie vorher schon berichtet, bei allen Schädeln die Zähne so stark abgekaut, daß oft über die Hälfte der ursprünglichen Zahnkrone fehlt. Der Zahnbogen ist breit U-förmig gebaut; dabei überwiegt die Maxillo-Alveolar-Breite die Länge oft sehr stark, so daß der Maxillo-Alveolar-Index stets über 100 beträgt (s. die Abb. 18). Die Profilansicht der Gesichtsschädel wird durch die Abb. 19 und 20 gut wiedergegeben. Abb. 19 ist der männliche Schädel Nr. 1144; stark ins Auge fallen hier die dicken Glabellarwülste, durch die die Nase tief eingewinkelt erscheint. Das kräftig gebaute Kinn läuft spitz zu. Das weibliche Gegenbild dazu ist Abb. 20.

Winkel.

Stirnneigungswinkel und Ganzprofilwinkel wurden nach der Zeichnung an 5 Schädeln bestimmt. Für diese Schädel ergaben sich die

Stirnneigungswinkel

58
59
61
64
65

und die Glanzprofilwinkel

87
87
88
90
90
93.

Zum Schluß dieses Abschnittes über die Schädel im Potsdamer Havelland noch ein Vergleich mit einem anderen Schädel. Es handelt sich hierbei um einen Slawenschädel aus Pitschen, Kreis Kreuzburg, Oberschlesien. Es ist ein weiblicher Schädel ungefähr aus dem Jahre 1200 n. Chr. (Abb. 21). Die Abbildung wurde mir aus dem Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, Berlin-Dahlem, freundlichst für

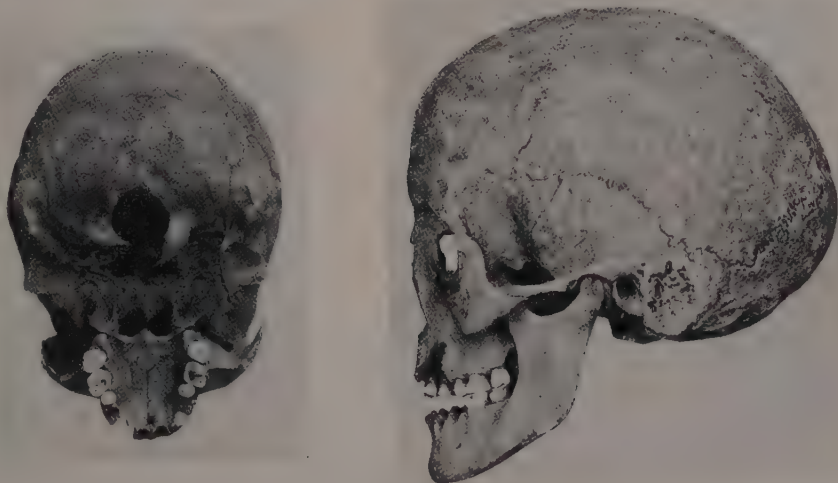


Abb. 18. Basis eines weiblichen Schädels.

Abb. 19. Profilansicht des männlichen Schädels (Nr. 1244).

die vergleichende Betrachtung zur Verfügung gestellt. Die Ähnlichkeit mit den anderen Altslawen-Schädeln ist deutlich, man vergleiche dazu besonders mit der Abb. 15. In der Vorderansicht des Slawenschädels aus Pitschen fällt auch die hohe, fast rechteckige Form des Gesichtsskelettes auf, ferner die schmal eingewinkelte Stirn, die schwach schräggeneigten, beinahe rechteckigen Orbitae, die ziemlich schmale, hohe Nasenöffnung. Die Wangenplatten der Jochbeine sind auch hier breit und kräftig geformt, Kinn und Unterkieferäste erinnern in ihrer Form ebenfalls an den Schädel Abb. 15. Die Mediansagittale in der Profilansicht stimmt gut mit der in Abb. 19 überein. Bei dem Pitschenschädel ist übrigens die alveolare Prognathie noch beachtenswert. Auch die Norma verticalis fügt sich dem Bild der Altslawen-Schädel gut ein.

Skelettknochen.

Leider waren die mit den Schädeln im Potsdamer Havelland ausgegrabenen Skelette an Zahl ziemlich gering, auch nur sehr unvollständig, zum Teil stark zertrümmert und daher nicht meßbar; auch waren sie nicht einwandfrei als zusammengehörig oder zu bestimmten Schädeln gehörend zu erkennen. Es waren Skelettknochen zu den Schädeln Nr. 1980, 1981



Abb. 20. Profilansicht eines weiblichen Schädels (Nr. 304).



Abb. 21. Weiblicher Slawenschädel aus Pitschen, Oberschlesien.

und 865 vorhanden; außerdem konnte ich einzelne Skelettknochen messen, die zu den oben erwähnten Schädelbruchstücken gehörten. Es waren im ganzen 9 Femurknochen, 3 Tibiae und 4 Humeri, aus denen die durchschnittliche Körpergröße berechnet wurde, nach der Tabelle von Manouvrier. Die einzelnen Größen waren:

Für die Femura cm	Knochenlänge mm
158,2	409
161,0	414
159,8	413
162,5	422
156,4	402
156,8	403
163,3	427
164,3	433
164,4	434

Daraus ergibt sich als Mittelwert für die Körpergröße: 160,7 cm.

Für die Tibiae cm	Knochenlänge mm
163,8	353
164,0	356
157,1	330

Daraus ergibt sich der Mittelwert 161,1 cm.

Für die Humeri cm	Knochenlänge mm
163,9	316
163,9	316
166,6	328
166,9	329

Daraus ergibt sich als Mittel 165,3 cm.

Der Mittelwert für die Körpergröße aus den obigen Resultaten ist dann 162,4 cm.

Nach der anderen Methode ergibt sich folgende Rechnung:

$$\frac{(160,7 \cdot 9) + (161,1 \cdot 3) + (165,3 \cdot 4)}{16}$$

mit dem Resultat: 161,9 cm.

Berechnet man für die, zu einzelnen Schädeln gehörigen Skelettknochen die Körpergröße getrennt, so ergeben sich folgende Werte:

Zu dem Schädel Nr.	1980	Körpergröße	163,3 cm
„ „ „ „	1981	„	165,5 „
„ „ „ „	865	„	164,1 „

Nach all diesen Resultaten kann man wohl behaupten, daß diese Altslawen im Durchschnitt eine Körpergröße zwischen 161 und 165 cm hatten. Man würde sie also, da es sich bei den gemessenen Knochen durchweg um männliche Skelette handelt, als kleinwüchsig, höchstens mittelgroß bezeichnen. Es fällt dabei noch auf, daß die oberen Extremitäten scheinbar im Verhältnis zum ganzen Körper lang waren. Der Knochenbau ist im allgemeinen stark und kräftig.

Das Ergebnis der Untersuchung möchte ich dahin zusammenfassen, daß die Altslawen im Potsdamer Havelland kleinwüchsige bis mittelgroße ziemlich kräftig gebaute Gestalten waren, mit überwiegend schmalgeformten Langköpfen. Das Gesicht war mittelgroß, mehr schmal und hoch, mit niedrigem, spitz zulaufendem Kinn. Die Nase war vermutlich meist mittelbreit, die Backenknochen waren stark betont entsprechend dem europäischen Cro-Magnon-Typus. Die Stirn wölbte sich in flachem Bogen nach hinten, der Kopf erschien — von vorn gesehen — ziemlich spitz und hoch. Mehr kann man wohl mit Sicherheit über den somatologischen Typus der Altslawen nicht aussagen, doch es ist anzunehmen, daß sie auch in Haar-, Augen- und Hautfarbe nicht dem glichen, was man heute allgemein unter „Slawen“ versteht. Vermutlich haben die Altslawen helle Haare, helle Augen und eine helle Hautfarbe gehabt; finden wir doch in alten Berichten zeitgenössischer Schriftsteller erwähnt, daß Bewohner Böhmens brünett und schwarzhaarig sind, eine auch den Schriftstellern auffällige Tatsache! (Vgl. hierzu Matiegka über Phys. Anthropologie der Altslawen.)

Wir müssen also immer — wenn es sich um „Slawen“ handelt — streng unterscheiden zwischen diesen „Altslawen“, die — zum indogermanischen Volke gehörig — auch im ganzen Körperbautypus den Germanen glichen und den heutigen „Slawen“, mit den dunklen Farben und den kurzen, breiten Köpfen, deren somatologischer Typus sich erklärt aus der Mischung mit anderen, wahrscheinlich mongolischen Elementen.

Literaturverzeichnis.

- Bestehorn, Friedrich, Die Slawen im Potsdamer Havelland und ihre Germanisierung (Mitteilungen d. Vereins f. d. Geschichte Potsdams, Bd. 6).
 — Die Indogermanen und Germanen im Potsdamer Havelland (Mitteilungen d. Vereins f. d. Geschichte Potsdams, Bd. 6, H. 2).
 Martin, Rudolf, Lehrbuch der Anthropologie.

- Müller, Sophus, Altslawische Schläfenringe (aus Schlesiens Vorzeit, 35. Bericht, 1877).
- Netolitzky-Czernowitz, Die Ursache der starken Zahnabnutzung an prähistorischen Schädeln (Mannus, Bd. 10, 1918).
- Saller, K., Leitfaden der Anthropologie.
- Schliz, Bericht über den Anthropologenkongreß zu Weimar (Korrespondenzblatt d. dtsh. Gesellsch. f. Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte, 1912).
- Stimming, R., Kultur der wendischen Zeit in der Mark Brandenburg u. ihrer Umgebung (Mannus, Bd. 7).
- Toldt, Carl, Die Schädelformen i. d. österreichischen Wohngebieten einst u. jetzt (Mitteilungen d. Anthropolog. Gesellsch. in Wien, Bd. 42, 1912).
- Weinert, Hans, Die Interorbitalbreite als stammesgeschichtl. Merkmal (Zeitschrift f. Anthropologie u. Morphologie, Bd. 23, H. 3).
- Die Bedeutung der Schädelkunde aus vorgeschichtl. Zeit in der Umgebung Potsdams (Potsdamer Tageszeitg. 25. Oktober 1924).
- Wolff, Karl Fel., Wer waren die Altslawen? (Mannus, Bd. 7).

Versuch einer Kulturanalyse der zentralen Neuen Hebriden.

Von

Felix Speiser, Basel.

I.

Die primitive Nambaskultur und die südlichen Neuen Hebriden.

Im Aufsätze: Versuch einer Kulturanalyse von Neukaledonien (Jahrgang 1933 dieser Zeitschrift) versuchten wir festzustellen, daß in Neukaledonien die folgenden Kulturen sich nachweisen lassen:

- a) die primitive Nambaskultur, von den südlichen Neuen Hebriden nach Neukaledonien gekommen;
- b) typisch neukaledonische Elemente;
- c) Kulturgüter, welche von Einwanderern nach Neukaledonien gebracht worden sind (S. 92 des genannten Aufsatzes) und von denen nur einige wenige Aneityum und Futuna erreicht haben (a. a. O. S. 192).

Die primitive Nambaskultur ist nun aber auch die grundlegende Kultur der südlichen Neuen Hebriden, umfassend die Inseln: Erromanga, Tanna, Futuna, Aniwa und Aneityum, zu welcher noch einige Kulturgüter gekommen wären, welche in Neukaledonien fehlen (vgl. unten S. 129).

Bevor wir nun aber die primitive Nambaskultur in den Neuen Hebriden untersuchen und nach ihrer Herkunft forschen, sollen vorher die kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Inseln der südlichen Neuen Hebriden festgestellt werden.

A. Kulturelle Unterschiede zwischen den Inseln der südlichen Neuen Hebriden.

Nach Ray (S. 137) werden in Futuna und Aniwa polynesischen Sprachen gesprochen, und so werden wir, nicht nur in diesen zwei Inseln, sondern auch in den übrigen südlichen Neuen Hebriden bedeutende polynesischen Kulturelemente vermuten dürfen. Leider sind uns aber gerade diese beiden Inseln von den fünf, welche die südlichen Neuen Hebriden bilden, kulturell am wenigsten bekannt, und weiterhin ist der rein polynesischen Kulturbesitz noch nicht klar herausgearbeitet, so daß wir, wie dies ja schon für Neukaledonien der Fall gewesen ist, auf eine Einreihung von Kulturelementen in das polynesischen Kulturgut zur Stunde verzichten müssen. Dies erschwert unsere Untersuchungen bedeutend.

Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, die kulturellen Eigenheiten der Inseln zusammenzustellen. Wir dürfen vermuten, daß die

materielle Kultur von Aniwa, Futuna und Aneityum im allgemeinen die gleiche gewesen sei, wie die von Tanna.

Als Besonderheiten von Aneityum haben wir schon genannt (Z. f. Ethn. 1933) Schädelkult, Irrigation und Petroglyphen und von Futuna Irrigation, welche Elemente wir auf Beeinflussung dieser Inseln durch die „Einwanderer“ in Neukaledonien zurückgeführt haben, deren letzte Wellen noch bis dahin gelangt sind, wo sie sich wahrscheinlich als eine Herrenkaste über die „Ur“bewohner gelegt haben.

Da wir, wie gesagt, sonst wenig von der materiellen Kultur der Inseln wissen, haben wir uns nur noch mit den kulturellen Verschiedenheiten von Tanna und Erromanga abzugeben.

Tanna besitzt mehr als Erromanga:

- den Wurfstein,
- die Haartracht,
- die Weiberkappe,
- die zeremonielle Prostitution,
- die cross-cousin-Heirat,
- die Hockerbestattung,
- die durchbohrten Steine (Mokmok),
- die Pansflöte (?) (vgl. Humphreys 165),
- Schlitztrommel,
- den Witwenmord,
- die Vierknaufkeule.

Es ist bemerkenswert, daß von diesen Elementen auch in Neukaledonien fehlen:

- Haartracht,
- Weiberkappe,
- zeremonielle Prostitution,
- Pansflöte,
- Schlitztrommel,
- Vierknaufkeule,

was uns schließen läßt, daß diese Elemente nicht zur primitiven Nambaskultur zu zählen sind, ansonst sie sich doch wohl in Erromanga oder Neukaledonien finden würden. In bezug auf den Wurfstein bin ich unsicher: Sarasin (Atlas, Taf. 73, 3) bildet ein Steingerät ab, von welchem er die Möglichkeit ins Auge faßt, daß es ein Wurfstein sein könne (Sarasin, Ethn. 305), und dies scheint mir nicht unwahrscheinlich. Immerhin: wenn Wurfsteine in Neukaledonien je im allgemeinen Gebrauche gewesen wären, so müßten sich mehr als nur die wenigen Exemplare davon gefunden haben.

Wenn wir also die genannten Elemente aus der primitiven Nambaskultur ausscheiden müssen, so muß noch weiter gesagt werden, daß auch diese selbst nicht in voller Stärke in Erromanga eingedrungen sein kann, denn dort fehlt die typische Form der Beschneidung (boutonnière), und wir haben nur die Inzision, ferner wird der Nambas nicht aufgesteckt und die cross-cousin-Heirat fehlt.

Erromanga nimmt also eine besondere Stellung ein und hat zu Neukaledonien weniger Beziehungen als Tanna.

Spezialitäten von Erromanga sind:

- die Ringsteine (navilahs),
- das Nischengrab (das in Tanna nur ganz vereinzelt vorkommt),
- das Gabelbeil (?),
- das Tonnendachhaus,
- die Pandanusblattschürzen,
- die Färberei,
- besondere Keulenformen.

Das Gabelbeil scheint mit dem von Neukaledonien verwandt zu sein (Humphreys 163), doch ist die Beschreibung von Humphreys nicht sehr

klar. Es könnte sich auch um eine andere Beilform handeln. Die Pandanus-schürzen sind nur eine Spezialform der Fransenschürze, die zur primitiven Nambaskultur gehört, die Keulenformen halte ich zum Teil für Varianten der Wurzelstockkeule und zum Teil für Holzimitationen der Bainingkeule (Speiser, Keulenformen 93). Ringsteine, Nischengrab, Tonnendachhaus aber sind im primitiven Nambasgebiete auf Erromanga beschränkt, deuten allerdings weitere Kulturbeziehungen an, deren Richtung einstweilen nicht festgelegt werden soll.

Jedenfalls ist die Kulturstruktur von Erromanga in einigem verschieden von der Tannas, darauf deuten schon die anthropologischen Unterschiede: der Erromanganer ist viel dunkler als der Tannese, dolichocephaler und auch kleiner (im übrigen vgl. Humphreys 187). All dies läßt uns schließen, daß die primitive Nambaskultur vor allem nach Tanna gelangt ist, und wahrscheinlich von dort nach Erromanga. Erromanga hat Kulturinflüsse erlitten, welche Tanna nicht berührt haben, während andererseits Elemente einer jüngeren Kultur Erromanga nicht, wohl aber Tanna erreicht haben (Schlitztrommel, Pansflöte, Vierknaufkeule usw.).

B. Die primitive Nambaskultur.

Wir sprechen von einer primitiven Nambaskultur, weil, wie wir noch sehen werden, in den zentralen Neuen Hebriden eine Nambaskultur sich vorfindet, die viel reicher ist an Kulturelementen, als die Nambaskultur der südlichen Inseln, weshalb wir berechtigt sind, diese einfachere Variante der Nambaskultur als die primitivere zu bezeichnen, zumal sich ergeben wird, daß diese zeitlich auch vor jene gesetzt werden muß.

Unsere Aufgabe wird es sein, die Zusammensetzung und die Herkunft der primitiven Nambaskultur zu untersuchen, welche sich also in Neukaledonien und in allen südlichen Neuen Hebriden nachweisen läßt. Diese Kultur muß als geschlossener Komplex und mit beträchtlicher Stoßkraft aufgetreten sein, denn wir finden fast alle Elemente vereinigt in ihrem ganzen sehr weiten Ausbreitungsgebiete.

Ihr Bestand ist in ihren wichtigsten Elementen:

Totemismus,	degenerierte Initiation,
erbliche Häuptlingswürde,	Penisbinde,
Patriarchat,	Fransenschürze,
cross-cousin-Heirat,	keine Masken,
Witwenmord (?),	keine Statuen,
Lanze,	Haarkult,
Lanzenschlinge,	Anthropophagie,
eingestecktes Beil,	primitiver Bogen und Pfiempfeil,
Gabelbeil (?),	Steinschleuder,
Muschelhorn,	Kämme,
Beschneidung,	durchbohrte Steine
liegende Bestattung,	Höhlenbestattung,
kein Schädelkult,	Wurzelstockkeulen,
keine Irrigation,	keine Holzschalen,
Ovula als Auszeichnung,	Fächer,
Feuerpflug.	

Wir haben uns zu fragen:

- Ist dieser Kulturkomplex zuerst nach Neukaledonien und von dort nach den südlichen und zentralen Neuen Hebriden gelangt, oder ist er von Norden her nach den südlichen Neuen Hebriden und von dort nach Neukaledonien gekommen?
- Woher ist dieser Kulturkomplex entweder nach Neukaledonien oder nach den Neuen Hebriden gelangt?
- Ist dieser Kulturkomplex ein einheitlicher oder setzt er sich aus mehreren Kulturen zusammen.

a) Herkunft der primitiven Nambaskultur.

Wenn wir nach der Herkunft dieser Kultur suchen, so werden wir ohne weiteres alle diejenigen Gebiete ausschalten können, in welchen die kennzeichnenden Elemente dieser Kultur fehlen: die Beschneidung und der Nambas, wie auch die Fransenschürze also: die nördlichen Neuen Hebriden, die Banks- und Sta Cruz-Inseln und die Salomonen, ebenso fast ganz Neuguinea, und wir werden die Gebiete ins Auge fassen, wo wenigstens die Beschneidung vorkommt. Dies sind:

1. Die zentralen Neuen Hebriden, und davon die Inseln: Fate, Epi, Ambrym, Malekula, Süd-Pentecote;
2. Arue, d. h. das Gebiet der westlichen Südküste von Neu-Britannien, dessen Zentrum die Lieblichen Inseln bilden und das östlich bis nach Lindenhafen reicht.

Vom Bestande der primitiven Nambaskultur finden wir nun in beiden Gebieten:

Neukaledonien und südliche Neue Hebriden	Zentrale Neue He- briden, Nambas- gebiet	Arue
Totemismus	?	ja
Witwenmord	ja	ja
Lanzenschlinge	ja	(ja)
Muschelhorn	ja	ja
Beschneidung	ja	ja
Penisbinde	ja	Penis aufgebunden
Fransenschürze	ja	ja
Haarkult	ja	ja
Anthropophagie	ja	ja
Steinschleuder	ja	ja
Kämme	ja	ja
liegende Bestattung	ja	ja
Ovula als Auszeichnung	ja	ja
Fächer	ja	ja
erbliche Häuptlingswürde	nein	ja
Patriarchat	(ja)	(ja)
cross-cousin-Heirat	nein	nein
durchbohrte Steine	nein	ja
Gabelbeil	nein	nein
eingestecktes Beil	nein	nein
primitiver Bogen und Pfeil	nein	nein
Höhlenbestattung	nein	nein
Wurzelstockkeule	nein	nein
keine Masken	nein	nein
keine Statuen	nein	nein
kein Schädelkult	nein	nein
keine Irrigation	nein	nein
keine Holzschalen	nein	nein
kein Rindengürtel	nein	nein
Feuerflug	ja	ja

Man sieht, daß vom positiven Besitz der primitiven Nambaskultur fast alles in dem nördlichen Nambasgebiete und in Arue vorkommt, sehr primitiven Elementen wie Beilformen, primitiver außer Pfeil, Höhlenbestattung und Wurzelstockkeule, die eben leicht durch höhere Formen abgelöst worden sein können, ebenso wie gewisse soziale Erscheinungen vermutlich primitiver Art wie cross-cousin-Heirat und Patriarchat. Den negativen Kulturbesitz der primitiven Nambaskultur: also das, was sie nicht enthält, trifft man in überraschender Vollständigkeit und Übereinstimmung sowohl in den zentralen Neuen Hebriden wie in Arue an, und er enthält nur solche Elemente, welche gerade auch die Kultur der Immi-

granten in Neukaledonien besitzt, so daß wir also für die zentralen Neuen Hebriden und Arue wie für Neukaledonien schließen dürfen, daß über die primitive Nambaskultur sich eine andere mit hoch entwickeltem Animismus und Schädelkult gelegt habe. In Anbetracht der vielen kulturellen Übereinstimmungen von Neukaledonien, südlichen Neuen Hebriden, Nambasgebiet der zentralen Neuen Hebriden und Arue können wir mit Sicherheit behaupten, daß die primitive Nambaskultur einst das Nambasgebiet der nördlichen Neuen Hebriden und Arue beherrscht habe. Wie hat sich nun diese primitive Nambaskultur ausgebreitet? (Die Möglichkeit, daß sie sich von Osten her nach Arue ausgebreitet habe, wollen wir, so wie wir heute die Siedlungsgeschichte der Südsee ansehen müssen, gar nicht in Betracht ziehen, denn wir rechnen, so weit wenigstens melanesische Wanderungen in Frage kommen, durchaus mit einer in den großen Zügen westöstlich gerichteten Wanderbewegung.)

Es gibt vier Möglichkeiten:

- a) die primitive Nambaskultur ist von Arue über die Salomonen nach Sta Cruz und von dort über die Banks-Inseln nach Süden und dann nach Südwesten bis nach Neukaledonien gewandert,
- b) sie ist von Arue direkt nach den zentralen Neuen Hebriden und von dort nach Süden gewandert,
- c) sie ist von Arue direkt nach Neukaledonien und von dort nordwärts bis nach den zentralen Neuen Hebriden gewandert,
- d) sie ist von Arue direkt nach den zentralen Neuen Hebriden und den südlichen Neuen Hebriden und direkt nach Neukaledonien gewandert.

Es muß die Möglichkeit a ausgeschaltet werden, weil wir in den Salomonen gerade die besonders charakteristischen Elemente der primitiven Nambaskultur (Beschneidung, Nambas, Fransenschürze) nicht finden.

Der Fall c hat ebenfalls wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn wir stellen in den Neuen Hebriden eine allgemeine Abnahme im Kulturbesitz von Norden nach Süden fest, wir stellen ferner fest, daß die südlichen Inseln Kulturgüter aus den nördlichen besitzen, welche Neukaledonien nicht erreicht haben, was beides auf eine allgemeine nordsüdlich gerichtete Kulturwanderung in den Neuen Hebriden selbst hinweist, was der Annahme c doch widersprechen würde, und weiterhin werden wir sehen, daß das nördliche Nambasgebiet mehr Elemente mit Arue gemeinsam hat, als Neukaledonien, was ebenfalls auf direkte Beziehungen zwischen den beiden Gebieten hinweist, wogegen wir solche zwischen Arue und Neukaledonien nicht unbedingt anzunehmen brauchen.

Vor allem aber ist der Nambas Neukaledoniens viel näher dem der zentralen Neuen Hebriden verwandt, als der Penishülle Arues, weshalb er vom Norden stammen muß. Die Möglichkeit c möchte ich also fallen lassen.

Es bleiben noch die Möglichkeiten b und d übrig.

Von diesen möchte ich d ausschalten, aus den Gründen, welche schon unter c angeführt worden sind, so daß der Fall b übrigbleibt, und wir wollen unsere folgenden Ausführungen unter der Voraussetzung machen, daß die primitive Nambaskultur von Arue aus direkt nach den zentralen Neuen Hebriden und von dort nach Süden, bis nach Neukaledonien gewandert sei.

Wenn wir dies annehmen, so müssen wir, was bisher auch geschehen ist, aus der primitiven Nambaskultur diejenigen Elemente ausschalten, welche in Neukaledonien fehlen, nämlich:

Schwein, Pansflöte, imitierte Steinkopfkeule, Schlitztrommel, Kawa samt den schon genannten Besonderheiten der einzelnen Inseln der südlichen Neuen Hebriden.

Diese Elemente müssen später als die primitive Nambaskultur nach den südlichen Neuen Hebriden gekommen sein, zu einer Zeit, als die Verbindung zwischen diesen und Neukaledonien schon abgeschnitten war.

b) Entstehung der primitiven Nambaskultur.

Wir haben also die primitive Nambaskultur von Arue nach den Neuen Hebriden usw. wandern lassen, und es fragt sich,

1. ob wir diese Kultur als geschlossenen Komplex noch weiter nach Westen hin verfolgen können, oder
2. ob diese Kultur vielleicht erst in Arue entstanden ist, weiter westlich also fehlen würde.

Um diese Frage zu beantworten, werden wir die Elemente, aus denen diese Kultur sich zusammensetzt, im einzelnen untersuchen müssen.

Die Beschneidung.

(Einige Ethnologen, wie Friederici und Rivers, legen großes Gewicht auf den Unterschied zwischen Zirkumzision und Inzision, und ich möchte keineswegs behaupten, daß dies zu Unrecht geschieht. Allein in den meisten Fällen sind unsere Belege nicht eingehend genug, um zu entscheiden, um welche Form der Beschneidung es sich handelt. Wir werden uns daher im folgenden damit begnügen müssen, beide Formen der Operation unter dem Begriff der Beschneidung zusammenzufassen, und dies genügt für unsere Untersuchung auch, denn es wird niemand bestreiten wollen, daß Zirkumzision wie Inzision nur Varianten der gleichen Operation sind, die kurz gesagt darin besteht, das Präputium chirurgisch zu behandeln, eine Sitte, welche jedenfalls im ganzen östlichen Melanesien auf den gleichen kulturellen Impuls zurückzuführen sein wird.)

Wir stellen also zunächst fest, wo die Beschneidung vorkommt und welchem Sprachstamme das betreffende Volk angehört.

(Dieser und den folgenden Zusammenstellungen wird man vorwerfen können: a) daß die betreffenden Einheiten quantitativ nicht gleichwertig sind, b) daß die Zusammenstellung nicht durchaus vollständig sei.

Der Einwand a ist unberechtigt, denn es handelt sich nicht darum, quantitativ das Vorkommen der Beschneidung nachzuweisen, sondern nur ihre eventuelle Kupplung mit anderen Kulturelementen, und dazu ist die Quantität der Einzelerscheinung gleichgültig.

Der Einwand b wird wahrscheinlich berechtigt sein, doch ist zu bedenken, daß eine tatsächlich vollständige Zusammenstellung aller Angaben auch auf Kosten eines sehr stark vermehrten Arbeitsaufwandes kaum erreicht werden dürfte und daß durch eine numerische Erhöhung der statistischen Angaben an den Ergebnissen, falls sie richtig sind, kaum etwas Wesentliches geändert werden dürfte. Im übrigen sollen die vorliegenden Untersuchungen vor allem als Anregung und Diskussionsbasis dienen und sie werden sich gerne allerlei Berichtigungen gefallen lassen.)

Die Beschneidung kommt vor:

Schouten-Insel, Geelvink-Bay
Karesau, Schouten-Inseln, Nord-Neuguinea
Bogadjim, Astrolabe Bay
Kai, Huongolf
Bukaua, „
Jabim, „
Tami, „
Siassi, Umboi
Nordwest-Neubritannien
Arue „
Mengen „
Sulka „
Nord-Neuirland
French-Inseln
St. Matthias

Papua
Melanesier
Papua
„
Melanesier
„
„
„
„
„
„
„
Papua
Melanesier
„
„

	Melanesier
E Mira	
Pak und Loni, Manus	"
Neu-Hannover	"
Tabar	"
Tench-Insel	"
Malekula	"
Ambrym	"
Epi	"
Fate	"
Tanna, Erromanga usw.	"
Neukaledonien	"

Wir stellen zunächst fest, daß die Beschneidung in vier von 26 Fällen bei Papua, aber in 22 von 26 Fällen bei Melanesiern vorkommt, und wenn es sich hier auch nicht um Verhältnisse im mathematischen Sinne handeln kann, so darf bei dem großen Zahlenunterschiede doch mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Beschneidung ein melanesisches und nicht papuanisches Kulturgut sei.

Dies wird erhärtet, wenn wir die geographische Verbreitung der Beschneidung überblicken: sie fehlt im Osten und Süden, wie auch im Innern von Neuguinea, also in typisch papuanischen Gebieten, an der Nordküste findet sie sich nur sporadisch bei einigen Papuastämmen, dagegen beherrscht sie den mehrheitlich melanesischen Huongolf, Neu-Britannien, Nord-Neuirland und einige Admiralitäts-Inseln. Sie überspringt allerdings die überwiegend melanesischen Salomonen, Sta Cruz, Banks-Inseln und einige zentrale Neue Hebriden, tritt dann aber wieder im typisch melanesischen Nambasgebiete auf.

Die Beschneidung ist also sicherlich melanesisch und nur in der Kontaktzone von einigen Papuastämmen angenommen worden. Wo im melanesischen Gebiete die Beschneidung fehlt, haben wir, wie in Süd-Neuirland, Nord-Neubritannien und einigen Salomonen-Inseln mit einer papuanischen Unterschicht zu rechnen. (Daß die Beschneidung auch in Australien vorkommt, ist Tatsache, doch soll Australien, als besonderes Kulturgebiet aus dem Bereiche unserer Betrachtungen ausgeschlossen bleiben, im übrigen sind ja melanesische Kultureinflüsse in Australien keineswegs ausgeschlossen.

Es ist schon früher (Z. f. Ethn. 1933) von mir darauf hingewiesen worden, daß die Beschneidung in den südlichen Neuen Hebriden wie auch in Neukaledonien kaum mehr einen rituellen Charakter besitzt, jedenfalls treten dabei keine Masken mehr auf. Gleich scheint es in den zentralen Neuen Hebriden zu sein, bei einer Beschneidung in Ambrym, welcher ich zum Teil beiwohnen konnte, habe ich von Masken nichts gesehen, und nach Layard (Journ. 1928, 222) treten solche auch nicht auf bei Beschneidungen in Malekula. In Arue dagegen ist die Beschneidung noch verbunden mit einer richtigen Initiation: Masken treten auf, und der Schwirrh Holzgeist selbst beschneidet, während schon bei den Mengen die Masken nur noch beim Verlassen des Männerhauses durch die Initianden zu erscheinen pflegen. So ist also in Nord-Neubritannien die Beschneidung nicht mehr mit dem ausgebildeten Zeremoniell verbunden, wie dies in Neuguinea meistens der Fall ist, und wir sehen, daß schon in Neubritannien eine Profanierung der Beschneidung einsetzt, welche immer mehr zunimmt, je weiter wir nach Osten kommen. Sie führt schließlich zu der rein kosmetischen Sitte, als welche wir die Beschneidung im Nambasgebiete an treffen.

In meiner Arbeit über die Initiationen (Speiser 1929) habe ich die Ansicht ausgesprochen, daß die Beschneidung ursprünglich keinen wesentlichen Teil der Initiation ausmachte, sondern daß sie sich erst sekundär mit ihr vereinigt habe. Demnach könnte sie auch selbständig gewandert sein und könnte selbständig das Nambasgebiet erreicht haben, ohne

Verbindung mit dem ausgebildeten Rituale, der Initiationen, wie wir es vor allem im papuanischen Gebiete Neuguineas antreffen. Wir finden aber doch in Tanna und Erromanga in Verbindung mit der Beschneidung Spuren der sehr wichtigen, ja allerwichtigsten Speisetabus, so daß ich mehr zur Ansicht neige, die Beschneidung sei ins Nambasgebiet schon in Verbindung mit der Initiation gelangt, nur seien die eigentlichen Initiationszeremonien dabei zum größten Teil abgebrockelt und die Beschneidung allein übrig geblieben. Dies ist um so mehr verständlich, wenn wir bedenken, daß die primitive Nambaskultur einen nur sehr schwach entwickelten Animismus und damit Manismus besessen haben kann.

Wir wollen aber festhalten: die Beschneidung ist melanesisch und daher in unserem Gebiete jüngerem Datums. Sie muß mit einer melanesischen (malaischen?) Welle der Nordküste Neuguineas entlang in ihr heutiges melanesisches Ausbreitungsgebiet gelangt sein, wobei sie zuerst mit den Initiationen verbunden hat, dann aber die meisten Initiationselemente wieder verloren hat. Vorher haben die betreffenden Bevölkerungen nicht beschnitten.

Männerkleidung.

Wir haben festgestellt (S. 189), daß im Gebiete der primitiven Nambaskultur die Penisbinde ausnahmslos mit der Beschneidung verbunden ist, mit Ausnahme von Arue.

Wir werden nun zu untersuchen haben, ob die Penisbinde von der Beschneidung abhängig ist, d. h. ob sie durch die Beschneidung entstanden ist, und ob sie genetisch den anderen Penisfutteralen gleichzusetzen ist.

Wir werden durch die folgenden Zusammenstellungen einige Klarheit gewinnen können:

Nacktheit.

Purari (neben großer Muschel)	keine Beschneidung		Papua
Kiwai	" "	" "	"
Sepik (" Kalebasse u. Röhre)	" "	" "	"
Baining	" "	" "	"
Süd-Neuirland	" "	" "	Melanesier
Buka	" "	" "	"
Bougainville	" "	" "	"
Shortlands	" "	" "	"
Malaita	" "	" "	"
Banks	" "	" "	"
Maewo	" "	" "	"
Markham	" "	" "	Papua
French-Inseln	mit "	" "	Melanesier
Tench-Insel	" "	" "	"
Nord-Neuirland	" "	" "	"
Tabar	" "	" "	"

Kleine Penismuschel (Ovula).

Pak, Loni, Manus	mit Beschneidung		Melanesier
St. Matthias	" "	" "	"
E Mira	keine "	" "	"
Manus	keine "	" "	"

Große Muschel, Penis hochgebunden.

Marind	keine Beschneidung		Papua
Mimika (neben Nacktheit)	" "	" "	"
Kiwai	" "	" "	"
Purari	" "	" "	"

Penisbinde (Nambas).

Zentrale Neue Hebriden	Penis aufgesteckt mit Beschneidung	Melanesier
Tanna	„ „ „ „	„
Futuna usw.	„ „ „ „	„
Erromanga	„ hängend „ „	„
Neukaledonien	„ „ „ „	„

Peniskalebasse.

Zentralpygmäen	keine Beschneidung	Papua
Tapiropygmäen	„ „	„
Digul	„ „	„
Oberer Sepik	„ „	„
Lawo	„ „	„
Fly-River	„ „	„
E Mira (neben Muschel)	mit „	Melanesier

T-Binde.

Bogadjim	mit Beschneidung, Penis hochgesteckt	Papua
Kai	„ „ „ „	„
Bukaua	„ „ „ „	Melanesier
Jabim	„ „ „ „	„
Umboi-Siassi	„ „ „ „	„
Tami	„ „ „ „	„
Nord-West-Neubritannien	„ „ „ „	„
Arue	„ „ „ „	„
Mengen	„ „ „ „	„
Sulka	„ „ „ „	Papua

Purari (neben Muschel) ohne Beschneidung, Penis ?

Purari (neben Muschel) ohne Beschneidung, Penis ?	Papua
Mafulu	„
Mailu	„
Collingwood Bay	„
Awar	„
Rossel-Insel	„
Louisiaden	„
Manus (neben Ovula)	„
Wella la Wella	„
Ysabel	„
Choiseul	„
San Cristoval	„
Sta Cruz	„
Aoba	„

Aus der Zusammenstellung ergibt sich: Nacktheit kommt in Neuguinea neben der großen Muschel in den großen Flußgebieten vor, außerhalb Neuguinea auf einer Linie, welche sich von der Nordküste von Neubritannien (French-Inseln, Baining) über Nord Neuirland (Tench-Insel) nach den Salomonen und den Banks-Inseln zieht, bis nach Maewo. Das Gebiet außerhalb Neu Guinea ist zwar melanesisches Gebiet, doch ist es einer papuanischen Unterschicht sehr verdächtig und wenn wir in den typisch papuanischen Gebieten Neuguineas die Nacktheit finden, so wird es sehr wahrscheinlich, daß sie papuanisch ist. Jedenfalls wird es auf Grund dieser Annahme leichter verständlich, wie eine papuanische Grundsicht (z. B. in den Salomonen) die Bekleidung von einwandernden Melanesiern nicht angenommen hätte, als daß eine einst bekleidete papuanische Bevölkerung (z. B. im Innern Neuguineas) unter melanesischem Einfluß die Kleidung aufgegeben hätte. Wenn Kleidung einmal angenommen worden ist, wird sie wohl nur sehr schwer wieder aufgegeben.

Die Zuweisung der Nacktheit an die Papua wird auch dadurch erhärtet, als wir aus der obigen Zusammenstellung ersehen, daß Nacktheit und Beschneidung nur sehr selten zusammengehen. Die Beschneidung haben wir als melanesisches Kulturgut erkannt, und so kann es die Nacktheit nicht sein. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht einzelne melanesische

Bevölkerungen nackt gegangen seien (Salomonen), man darf nicht schematisieren!

Nur in wenigen kleinen Inseln: French-, Tench, Tabar und in Nord-Neuirland hat sich die Nacktheit neben der Beschneidung erhalten: diese Gebiete sind Übergangszonen, sind auch kleine isolierte Inseln, in denen sich die Bekleidung eben nicht durchsetzen konnte, trotzdem die Beschneidung eingedrungen war.

Wir dürfen also wohl den Schluß wagen: Beschneidung schließt im allgemeinen die Nacktheit aus, die Nacktheit ist sehr wahrscheinlich papuanisch.

Dieser Schluß wird bestärkt durch die Verbreitung der Penismuschel (Ovula). Außer in Manus kommt sie immer neben der Beschneidung vor, und zwar in der Verlängerung der Linie der Nacktheit nach Nordwesten zu. Wenn wir annehmen, daß die Beschneidung der Nacktheit widerspricht, so mußte, wenn die Beschneidung in das Gebiet der Nacktheit eingedrungen war, der Penis bedeckt werden, und da man anscheinend die T-Binde dort nicht kannte, durch die Ovula.

Wir hätten demnach anzunehmen, daß die melanesische Beschneidung von Westen her, den Küsten von Neubritannien entlang, im Norden bis zu den Admiralitätsinseln gelangt sei, in ein Gebiet ursprünglicher Nacktheit. In den French- und Tench-Inseln, in Tabar usw. wurde die Nacktheit beibehalten, in den Admiralitätsinseln St. Matthias und E Mira aber legte man die Ovula an. Allerdings wird heute gelegentlich in allen Admiralitäts-Inseln neben der T-Binde die Ovula getragen, ohne daß überall beschnitten würde, allein da wird man ohne Willkür annehmen dürfen, daß dieser Penis-„Schmuck“ nachträglich auch von nichtbeschneidenden Stämmen übernommen worden ist, aber eben nur solchen, welche wie in den Admiralitäts-Inseln beschneidenden und muscheltragenden Stämmen eng benachbart gewesen sind.

Wir schließen also: Die Penismuschel ist angelegt worden um die durch die Beschneidung freigelegte Glans zu schützen, in einem Gebiet, wo man vorher nackt gegangen ist. Die große Muschel findet sich nur in Süd-Neuguinea, meistens neben Nacktheit, und sie kann kaum zu den Schambedeckungen, also zur Kleidung gerechnet werden, weil sie neben Nacktheit vorkommt. Fast immer wird dabei der Penis hochgebunden durch Einklemmen des Präputiums in eine Lendenschnur, und die Muschel kommt nie neben Beschneidung vor. Darum hat die große Muschel gar nichts zu tun mit der eben besprochenen Penismuschel (Ovula). Sie ist außerdem typisch papuanisch, und ich sehe sie als bloßen Schmuck und nicht als Schutz oder Bedeckung an.

Die Peniskalebasse tritt ebenfalls nur im papuanischen Gebiet auf (laut mündlicher Mitteilung von Dr. Bühler soll sie sporadisch auch in E Mira und St. Matthias vorkommen), und auch sie ist niemals mit Beschneidung vereint. Der Penis kann dabei herunterhängen oder durch die Kalebasse aufgebunden werden, und es ist auch von der Kalebasse zu schließen, daß sie genetisch nichts mit der Ovula oder der Nambas zu tun habe. Sie scheint lediglich ein Schutz gegen mechanische Schädigungen des Penis zu sein, wie wohl auch in Amerika.

Die T-Binde ist wohl die am weitesten verbreitete Männerkleidung in der Südsee. Aus der Zusammenstellung ist zu erkennen, daß sie sehr wahrscheinlich melanesisch ist, eben im Gegensatz zu der von uns angenommenen papuanischen Nacktheit. Dafür spricht auch ihre geographische Verbreitung: inland in Neuguinea kommt sie fast nirgends vor, dagegen überall an den Küsten da, wo sich melanesischer Einfluß geltend macht: von der Sepikmündung bis zu den Louisiaden, im Gebiete

der Papuo-Melanesier und in den melanesischen Inseln: Neubritannien und Süd-Neuirland. In den Salomonen tritt sie neben der Nacktheit auf, und wenn wir diese als papuanisch hingestellt haben, so ist klar, daß die T-Binde sich nur da durchsetzen konnte, wo der melanesische Einfluß sich ganz durchgesetzt hat. Und es ist in diesem Zusammenhange bezeichnend, daß die Bastardformen der papuanischen Lattenkeule (Speiser 1932) gerade da als typisch auftreten, wo wir auch die papuanische Nacktheit in den Salomonen antreffen (Bougainville, Malaita). Die T-Binde wäre demnach melanesisch.

Die T-Binde tritt nun ebensooft mit als ohne Beschneidung auf, und so wird sie genetisch nicht mit dieser in Beziehung gesetzt werden können. Die beiden Kulturelemente werden wahrscheinlich zwei verschiedenen melanesischen Wanderwellen angehören, von denen die mit der T-Binde vermutlich die ältere ist, die aber auch verschiedene Wanderwege verfolgt haben, jedenfalls im östlichen Melanesien.

Es ist nun sehr bemerkenswert, daß da, wo Beschneidung und T-Binde zusammen fallen, der Penis unter den Gürtel gesteckt, also aufrecht getragen wird. Es ist dies allerdings nicht mit erwünschter Sicherheit zu sagen, da uns die Angaben hierüber oft im Stiche lassen, aus der obigen Zusammenstellung ergibt sich aber doch die Richtigkeit unserer Behauptung (vgl. Friederici, Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft 5, 1912; von Arue und den Mengen kann ich es aus eigener Anschauung bezeugen, für die Nordküste von Neuguinea schließe ich es aus Abbildungen bei Neuhauß, Deutsch-Neuguinea, Berlin 1911, vol II). Es wäre dies, wie bei der Ovula, so zu erklären, daß der beschnittene Penis eben ganz besonders geschützt werden muß: die freigelegte glans penis bildet die Schamstelle, welche vor jedem fremden Blick auf das sorgfältigste behütet werden muß. Dies wird nicht erreicht, wenn die Geschlechtsteile einfach in der Tasche der T-Binde getragen werden: jeder Reisende wird beobachtet haben, wie wenig zuverlässig die Bedeckung durch die T-Binde ist und wie leicht bei heftigen Bewegungen die Genitalien herausquellen. Will man also den beschnittenen Penis sichern, so muß er aufwärts fest unter die Leibbinde geklemmt werden und dies geschieht tatsächlich, wie aus der Zusammenstellung zu ersehen ist, in den meisten Fällen bei Beschneidung. Wie also unserer Ansicht nach die Beschneidung die Penis-muschel bedingt, so bedingt sie auch das Hochstecken in der T-Binde und ebenso die Penisbinde (Nambas). Sie tritt, wie man sieht, in einem geschlossenen Gebiete: zentrale Neue Hebriden bis Neukaledonien auf, und nur zusammen mit der Beschneidung, so daß an einem Zusammenhang der beiden Erscheinungen nicht zu zweifeln ist. Denken wir uns nun, wie bei der Ovula, eine nackt gehende Bevölkerung — wie sie ja in Maewo und den Banks-Inseln nachgewiesen ist —, in welche die Beschneidung eingedrungen ist: eine nackt gehende Bevölkerung, welche in den zentralen Neuen Hebriden weder Mattenflecherei noch Rindenstoff kannte, so mußte, wie im Gebiete der Ovula und der T-Binde, sich das Bedürfnis nach Bedeckung der glans penis stark geltend machen und in Ermangelung anderer Mittel wickelte, band man den Penis ein: in ein Stück Bananenblatt, wie dies in Malekula-Ambrym heute noch geschieht (und zwar wohl in das gleiche Blatt, das anderswo als Verband bis zur Heilung der Beschneidungswunde getragen wird), oder in ein Grasbüschel, wie in Tanna; oder in Tapa, wie in Neukaledonien, wo man die Tapaherstellung kannte.

In den Neuen Hebriden, mit Ausnahme von Erromanga, wurde der der eingewickelte Penis dann noch, wie in Arue unter die T-Binde, unter den Gürtel gesteckt, während man ihn in Neukaledonien meistens hängen ließ.

Nach dem Eindringen der feineren Mattenflechtereie in den zentralen Neuen Hebriden ist das Bananenblatt dann von den vornehmeren Männern durch einen Mattenstreifen ersetzt worden, je nach dem sozialen Range von größerer oder geringerer Breite, während dort der gemeine Mann immer noch die primitive Blattbinde trägt. In den südlichen Neuen Hebriden ist man beim Grasbüschel geblieben, während die „Big Nambas“ in Nord-Malekula das Grasbüschel zu einem schmalen Mattenstreifen mit langen seitlichen Fransen umgewandelt haben, der in vielfacher Lage um den Penis gewickelt wird. Wenn unsere Ableitung der Penisbinde richtig ist, so kann sie, im Gegensatz zu anderen Forschern, genetisch in keiner Weise in Beziehung gesetzt werden zu den anderen, schon erwähnten Penishüllen, mit Ausnahme der Ovula. Sie ist vielmehr entstanden durch die Interferenz von ursprünglicher Nacktheit und Beschneidung, aus dem Bedürfnis eines besonderen Schutzes der glans penis. Die Auswirkung ursprünglicher Nacktheit kann man auch darin erkennen, daß sich auf den Penis selbst nicht das geringste Schamgefühl bezieht, daß man vielmehr den Penis wie das Skrotum, die früher eben sichtbar gewesen sind, auch heute noch als Zeichen der Männlichkeit mit Bewußtsein zur Schau stellt.

Wir können also zusammenfassen: Nacktheit, Peniskalebasse, große Muschel sind papuanisch, und die Nacktheit hat einst auch Neuirland, die Salomonen, die Banks-Inseln und wahrscheinlich auch die ganzen Neuen Hebriden wie Neukaledonien beherrscht.

Die T-Binde ist melanesisch, und in ihr wurde vor der Beschneidung der Penis hängend getragen. Sie hat sich über das westliche Neubritannien, viele Salomoneninseln, Sta Cruz bis nach den östlichen zentralen Neuen Hebriden unter Überspringung der Banks-Inseln ausgebreitet.

Dann ist die melanesische Beschneidung eingedrungen, im Gebiete der T-Binde wurde der Penis unter den Gürtel gesteckt, im Gebiete der Nacktheit aber wurde der beschnittene Penis anders geschützt: in Pak und Loni, in St. Matthias und E Mira steckte man ihn in die Ovula, im Nambasgebiete aber ist der Nambas entstanden, und nur in wenigen Gegenden ist der beschnittene Penis weiterhin nackt getragen worden, wie vor dem Eindringen der Beschneidung: in Tench- und French-Inseln, Tabar und Nord-Neuirland. (Wenn im Nambasgebiete der Nambas von Beschnittenen getragen wird, so ist es mit der Ovula anders, sie wird manchmal auch da getragen, wo nicht beschnitten wird.) Unserer Ansicht nach wäre die Beschneidung also später als die T-Binde aus dem Westen her eingewandert.

Ein Element, das im nördlichen Nambasgebiete, also in den zentralen Neuen Hebriden, eng mit dem Nambas verbunden ist, ist der Rindengürtel. Außerhalb des Nambasgebietes kommt er in den Neuen Hebriden nur sehr selten vor. Er ist ein, oft zwei Hand breiter Rindenstreifen, der in vielfacher Lage um den Leib über den Hüften gewunden wird — ein sehr unbequemes Trachtenstück. Von diesem Rindengürtel glaube ich, ohne Willkür die kaum handbreiten Tapagürtel der südlichen Neuen Hebriden ableiten zu können, und wenn wir so eine Verkleinerung des Gürtels vom Norden nach dem Süden feststellen können, so braucht es uns nicht zu überraschen, wenn in Neukaledonien dieser Gürtel ganz verschwunden ist: er scheint eben unangenehm zum Tragen zu sein und keine notwendige Funktion zu erfüllen.

Wenn wir aber im Westen nach Verwandten des Gürtels suchen, so wird dies erschwert dadurch, daß alle Übergänge vorkommen zwischen der einfachen Leibschnur zum breiten Gürtel: wir werden also nur solche Fälle in Betracht ziehen, bei denen der Leib entweder stark eingeschnürt oder auffallend vielfältig oder breit umwickelt wird.

Neuguinea.

	Rinde		Papua
Berlinhafen			
Monumbo	"		"
Awar	"		"
Sepik	geflochten		"
Sentani	"	Beschneidung	"
Bukaua	"	"	Melanesier
Waria	"	"	Papua
Roro	"	—	Papuo-Melanesier
Mekeo	"	—	" "
Trobriand	"	—	Melanesier
Purari	"	—	Papua
Digul	Rinde	—	"
Marind	geflochten	—	"
Mafulu	Rinde	—	"
Goaribari	"	—	"

Melanesien.

	Tapa	Beschneidung	Melanesier
Arue			
Mengen	"	"	"
Sta Cruz	Rinde u. geflochten	—	"
Malekula	"	"	"
Tanna, usw.	Tapa	"	"

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß in Neuguinea der Gürtel keineswegs an die Beschneidung gebunden ist, wohl aber in Melanesien, mit Ausnahme von Sta Cruz.

Er muß sich also in Melanesien mehr zufällig an die Beschneidung angegliedert haben, und dies, wie mir scheinen will, in Arue: dort besteht der Gürtel aus einem oft 5 m langen Streifen bemalter Tapa, welcher in so vielfachen Lagen um den Unterleib über die T-Binde gewunden wird, daß er einen weit ausladenden Wulst bildet, über den dann erst noch Muschelgeldschnüre gewickelt werden. Da wir nun angenommen haben, die Beschneidung sei von Arue aus nach Malekula gelangt, so wird damit wohl auch der Gürtel dorthin gewandert sein, denn in den Neuen Hebriden geht die Verbreitung des Gürtels kaum über das Beschneidungsgebiet hinaus. In den Zentralen Neuen Hebriden kennt man nun aber die Tapa-Herstellung nicht, so daß der Tapagürtel von Arue durch einen Rindengürtel ersetzt werden mußte.

Warum die Tapatechnik von Arue nicht nach Malekula gelangt ist, wissen wir nicht.

Dies ist die eine Möglichkeit. Die andere ist die, daß der Rindengürtel gar nicht mit der Beschneidung nach Malekula gelangt wäre, daß er sich gar nicht von der Tapabinde Arues ableitet und eine spontane Erscheinung in Malekula wäre, oder von Neuguinea her importiert (Sissanu).

An Nambas und Beschneidung ist im primitiven Nambasgebiete untrennbar gebunden die Fransenschürze der Weiber. Sie fehlt außerhalb des Nambasgebietes in den Neuen Hebriden durchaus. Wir fragen uns daher, ob auch anderswo die Fransenschürze an die Beschneidung gebunden sei, und wir werden die Verbreitung der Fransenschürze in Melanesien, überhaupt die Frauenkleidung, ins Auge fassen müssen.

Nacktheit der Frauen.

	Papua	Männer: nackt
Baining	Melanesier	" "
Buka	"	" "
Bougainville	"	" "
Shortlands	"	" "
Malaita	"	" "
Banks	"	" "
Santo	"	" kleine Matten

Tapa-Schürze oder T-Binde.

Mimika	Tapua	Männer: große Muschel
Kiwai, inland	"	"
Mafulu	"	T-Binde "
Arup	"	—
Sissanu	"	Kalebasse
Sta Cruz	Melanesier	T-Binde
Manus inland	"	"
Choiseul	"	"
Ysabel	"	"
Neugeorgia	"	"

Mattenkleidung.

St. Matthias	Melanesier	Männer: kleine Muschel
Sta Cruz	"	T-Binde
Aoba/Maevo	"	Matte und nackt
E Mira	"	Ovula
Tench-Island	"	nackt

Fransenschürze.

Zentralpygmäen	Papua	Männer: Kalebasse
Mimika	"	große Muschel
Marind (zwischen Beinen)	"	" " "
Jee-anim	"	" "
Kiwai	"	" "
Purari	"	" ? "
Kagi-Distrikt	"	T-Binde
Mafulu	"	"
Mailu	"	"
Osthorn, Neu-guinea	Melanesier	"
Louisiaden	"	"
Rossel-Island	"	"
Maklay-Küste	Papuo-Melan.	"
Tami-Inseln	Melanesier	"
Torricelli-Gebirge	Papuo-Melan.	"
Dampier-Insel	Melanesier	"
Astrolabe Bay	"	"
Awar	Papua	"
Sepik	"	Schürze und nackt
Monumba	"	T-Binde
Neubritannien	Melanesier	"
Nord-Neuirland	"	"
Manus	"	Ovula
Neu-Hannover	"	nackt
Zentr. N. Hebrid.	"	Nambas
Südl. Neue Hebr.	"	"
Neukaledonien	"	"

Es ergibt sich: die Nacktheit ist bei den Frauen seltener als bei den Männern, so tragen z. B. die Frauen der nackten Tench-Insulaner eine Kleidung. Wenn die Männer eine Kleidung tragen, so fehlt diese bei den Frauen nie. In den meisten Fällen tritt die Nacktheit bei beiden Geschlechtern gleichzeitig auf, und wenn wir die Nacktheit der Männer als papuanisch ansehen, so muß auch die Nacktheit der Frau papuanisch sein.

Die Fransenschürze ist das häufigste Weiberkleid und tritt neben fast allen Formen des Männerkleides auf, am meisten neben der T-Binde, und wenn wir diese als melanesisch bezeichnet haben, so wird es auch die Fransenschürze sein, wobei allerdings zur Vorsicht mahnt ihre weite Verbreitung in rein papuanischen Gebieten von Neuguinea.

Wenn wir nun im Nambasgebiete die Fransenschürze eng an die Beschneidung gebunden antreffen, ist zu untersuchen, ob dies anderswo auch der Fall ist.

Beschneidung	Frauenkleid
Schouten-Insel	?
Kareasu	Fransenschürze
Bogadjim	„
Kai	„
Bukaua	„
Jabim	„
Tami	„
Siassi-Umboi	„
Nordwest-Neubritannien	„
Arue	„
Mengen	„
Sulka	„
Nord-Neuirland	„
French-Inseln	„
St. Matthias	Matte
E Mira	„
Manus	Fransenschürze
Neu-Hannover	„
Tabar	„
Tench-Insel	Matte
Nambasgebiet	Fransenschürze

In der großen Mehrzahl der Fälle sehen wir die Beschneidung also verbunden mit der Fransenschürze, nie mit Nacktheit und selten mit der Matte. Wenn wir die Beschneidung als melanesisch ansehen, die Fransenschürze auch, so ist es klar, daß die beiden melanesischen Elemente meistens vereinigt auftreten, oft mit der T-Binde zusammen.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Fransenschürze der gleichen melanesischen Kulturwelle angehöre, wie die Beschneidung oder die T-Binde, denn sie ist viel weiter verbreitet als diese beiden, besonders ist sie weit ins papuanische Gebiet gedrungen. Ins Nambasgebiet ist sie aber sicher mit der Beschneidung gekommen.

Die Tapakleidung kommt an verschiedenen Stellen in Neuguinea, in den Salomonen, Sta Cruz und inland Manus vor, meistens da, wo auch die Männer die Tapa-T-Binde tragen. So scheint sie eine Anpassung der Männerkleidung für die Frauen zu sein. Dazu rechne ich auch die Gesäßtaschen aus den Salomonen.

Die Mattenkleidung treffen wir nur in den nördlichen und östlichen Randgebieten Melanesiens an, meistens dort, wo auch der Webstuhl vorkommt (außer in den östlichen Neuen Hebriden). Sie ist also wahrscheinlich kein melanesisches Kulturgut.

Zur Nambaskultur rechnen wir auch die Lanzenschlinge. Einwandfrei ist sie nachgewiesen aus Neukaledonien und den südlichen Neuen Hebriden und sehr wahrscheinlich war sie auch in Fate und Malekulada, also im ganzen Nambasgebiete.

Es fragt sich nun, ob sie nicht auch in Arue, von wo wir die Beschneidung herkommen lassen, zu Hause gewesen sei. Etheridge (*The Spear-Becket* . . . Sydney 1899) macht (S. 281) aufmerksam auf Speere, welche in ihrem Schwerpunkt etwa 15 cm lange Schnurfransen tragen, von denen er wohl mit Recht annimmt, sie hätten zum Werfen der Lanzen gedient. Er glaubt, diese Lanzen stammten aus Neuirland; da sie aber, deutlich erkennbar, am Hinterende einen Kasuarknochen aufgesteckt hatten, müssen diese Lanzen, die heute ganz verschwunden sind, sicher aus Neubritannien stammen, denn in Neuirland kommt der Kasuar nicht vor. Wenn es richtig ist, daß diese Schnüre zum Werfen der Lanzen gedient haben, und einen anderen Zweck wird man ihnen kaum zusprechen können, so sind sie in Analogie zu setzen mit der Lanzenschlinge, so daß diese also auch in Arue bekannt gewesen wäre. Und die Lanzenschlinge dürfte also zur primitiven Nambaskultur zu rechnen sein. (Nach münd-

licher Mitteilung von Dr. Alfred Bühler wäre es möglich, daß die Lanzenschlinge auch in den Admiralitäts-Inseln vorgekommen wäre, ob im Gebiete der Beschneidung, läßt sich heute nicht mehr sagen.) Die Lanzenschlinge wäre in Arue schon früh verschwunden, ebenso fehlt sie heute in dem nördlichen Nambasgebiete, erhalten hat sie sich nur noch in den südlichen Neuen Hebriden und in Neukaledonien.

Man kann sich fragen, ob die Lanzenschlinge noch sonstwo im Beschneidungsgebiete angetroffen wird? Als Kampfmittel kommt sie in der Südsee m. W. sonst nirgends mehr vor, nur als Spielzeug hat sie Haddon bei Yule-Island (Delena am Hall Sound, Süd-Neuguinea) beobachtet (Haddon, Head-Hunters 200), und es wäre in Erwägung zu ziehen, ob sie früher nicht viel weiter verbreitet gewesen ist, als die Beschneidung. Dann hätte sie sich in Arue nur zufällig mit der Beschneidung verbunden und nach dem Nambasgebiete ausgebreitet, in welchem abgelegenen Randgebiete sie sich länger als anderswo erhalten hätte. Wenn wir sie also nicht mit Sicherheit genetisch zur Nambaskultur rechnen können, so wird doch die Beziehung Arue-Nambasgebiet erhärtet.

Mit dem Bambus-Lanzenwerfer darf die Lanzenschlinge sicherlich nicht einfach gleichgesetzt werden. Beide sind ganz verschiedene Geräte, wenn sie auch dem gleichen Zwecke, der Erleichterung des Lanzenwurfes, dienen sollen. Man kann höchstens annehmen, daß in Neuguinea die Lanzenschlinge durch den sicherlich viel wirkungsvolleren Lanzenwerfer ersetzt worden ist, aber auch dessen Verbreitungsgebiet liegt außerhalb von dem der Beschneidung.

Hiermit hätten wir die wichtigsten Elemente, diejenigen, welche die Nambaskultur vor allem charakterisieren, behandelt, und wir sind zum Ergebnisse gekommen, daß die Nambaskultur als solche in ihren wichtigsten Merkmalen vereinigt sich nicht weiter als bis Arue verfolgen läßt.

Sie hat sich also in Arue gebildet und ist in den zentralen Neuen Hebriden erst zur eigentlichen Nambaskultur geworden, als welche sie sich dann nach Süden ausgebreitet hat.

Immerhin sind noch einige andere Kulturelemente zu behandeln, von denen ihrer beschränkten Verbreitung wegen angenommen werden könnte, daß sie zur Nambaskultur im besonderen gehören.

Es wäre zu nennen: die Ovula als Auszeichnung. Als solche kommt sie vor in Neukaledonien, den südlichen Neuen Hebriden, nicht in den zentralen Neuen Hebriden, dagegen in allen Salomonen, Süd-Neuirland, St. Matthias, E Mira und in den Admiralitäts-Inseln. In Arue ersetzt die Ovula oft die paarweise getragenen Eberhauer, die eigentlich nur von den Häuptlingen getragen werden dürfen, und ebenso scheint es in Bukaua und an der ganzen östlichen Nordküste von Neuguinea zu sein. Es handelt sich also, wenn man von den Salomonen absieht, um ein Element, das ungefähr die gleiche Verbreitung wie die Beschneidung hat. Da die Ovula als Schmuck in den Sta Cruz- und Banks-Inseln fehlt, wäre es möglich, daß sie mit der Beschneidung ins Nambasgebiet gekommen sei.

Im südlichen Nambasgebiete finden wir weiter die Mokmok: durchbohrte Schmucksteine, welche in Tanna von den Frauen um den Hals getragen werden. Auch in Neukaledonien kommen gelegentlich solche Steine vor (Sarasin, Ethn. 167), daneben aber auch die bekannten Steinperlen (a. a. O. 169). In den zentralen Neuen Hebriden fehlen solche Stücke durchaus, dagegen treten sie wieder auf in Arue, wo sie — eben Mokmok genannt — in die Prunkgürtel eingeflochten von den vornehmen Männern getragen werden. Sie sollen von sagenhaften Ahnen stammen und werden, trotz ihrem unscheinbaren Aussehen, wohl darum so hoch bewertet, weil sie durchbohrt sind. Steinbohrung ist aber heute in Arue

unbekannt, wie auch in den südlichen Neuen Hebriden, wogegen sie in Neukaledonien viel geübt wird. Da nun in den nördlichen Neuen Hebriden durchbohrte Steine nirgends nachgewiesen worden sind, da dort ja auch die Steinkopfkeule in Holz nachgeahmt werden mußte, so steht fest, daß in den Neuen Hebriden die Steinbohrung immer unbekannt gewesen ist und daß die Steine in Tanna dorthin schon durchbohrt, wohl von Neukaledonien her, importiert worden sind. Wie aber die Steinbohrung nach Neukaledonien gekommen sein könnte, ist nicht zu sagen, wohl von der uns einstweilen unbekannten Kultur, welche die Petroglyphen erzeugt hat und welche auch sonst in Melanesien Steinartefakte zurückgelassen hat. (Es muß dies eine Kultur gewesen sein, welche außer den Steinartefakten fast keine anderen Spuren zurückgelassen hat.) Inwiefern nun die Mokmok von Arue mit den durchbohrten Steinen Neukaledoniens und Tannas in Beziehung gesetzt werden dürfen, ist schwer zu sagen: vielleicht sind es eben die Relikte jener geheimnisvollen Kultur, von welcher uns nur die Steinartefakte bekannt sind.

Wir können uns also folgendes Bild machen: In eine primitive Kultur, deren Kulturelemente unten zusammengestellt werden sollen, welche die gesamten Neuen Hebriden und Neukaledonien besetzt hatte und keine Kleidung kannte, ist, wahrscheinlich nach Malekula, jedenfalls nach den Inseln des nördlichen Nambasgebietes eine Kulturwelle gekommen, welche die Beschneidung, die Fransenschürze, den Leibgürtel der Männer, die Lanzenschlinge und die Ovula als Auszeichnung brachte. Die Beschneidung hat dort den Nambas entstehen lassen — also ein neues Kulturelement —, durch welchen die nun freigelegte glans penis geschützt werden sollte, und der Nambas ist mit den anderen Kulturelementen nach Süden gewandert, bis nach Neukaledonien. Aus der Tapabinde ist schon in Malekula der Rindengürtel geworden, weil man in Malekula die Tapaherstellung nicht kannte, in den südlichen Neuen Hebriden hat sich der Rindengürtel in einen schmäleren Tapagürtel umgewandelt, der in Neukaledonien dann ganz verschwunden, resp. durch Pteropusschnüre ersetzt worden ist. Die Beschneidung hatte schon bei ihrem Eindringen ihren rituellen Charakter fast ganz verloren und ist eine rein kosmetische Sitte geworden.

Die primitive Nambaskultur bildet also keine eigentliche Kultur, sondern nur einen Komplex von Kulturgütern, deren wesentliche Bestandteile die Beschneidung und die Fransenschürze bilden, und es wäre richtiger von einem primitiven Nambaskomplex zu sprechen, statt von einer -kultur, und unter diesem Nambaskomplex muß also eine wirkliche vollständige Kultur liegen, deren Bestand wir unten (II.) festzustellen versuchen werden.

Nach der Ausbreitung des Nambaskomplexes bis nach Neukaledonien haben dann alle Beziehungen von den südlichen Neuen Hebriden nach Neukaledonien aufgehört, dagegen haben die Einwanderer, welche nachher nach Neukaledonien von Westen her gekommen sind, einige Elemente ihrer Kultur nach Aneityum und Futuna gebracht (Speiser, Z. f. Ethn. 1933).

Der primitive Nambaskomplex muß sich ausgebreitet haben, bevor das Schwein in den Neuen Hebriden importiert worden ist, denn sonst wäre es wohl von den südlichen Neuen Hebriden nach Neukaledonien gelangt, wo es aber immer gefehlt hat.

Das Schwein ist nach den südlichen Neuen Hebriden erst gekommen, nachdem die Beziehungen mit Neukaledonien abgeschnitten waren, wie ja auch noch andere Kulturgüter Neukaledonien nicht mehr erreicht haben.

Diese sollen im folgenden Abschnitte besprochen werden.

C. Kulturelemente der südlichen Neuen Hebriden, welche Neukaledonien nicht mehr erreicht haben.

Als solche Elemente wären zu nennen:

das Schwein,
die Pansflöte,
die Schlitztrommel,
die imitierte Steinkopfkeule (nicht in Erromanga),
die Kawa.

Alle diese Elemente kommen im nördlichen Nambasgebiete vor, und so müssen sie wohl von dort nach den südlichen Inseln gekommen sein, aber später als die Elemente des Nambaskomplexes, welcher eben Neukaledonien noch erreicht hat.

Es ist nun die Frage, ob diese Elemente einen Komplex bilden, d. h. ob sie vereinigt nach den südlichen Inseln gelangt sind mit einer besonderen Kulturwelle, oder ob sie vereinzelt und unabhängig voneinander allmählich vom Norden nach dem Süden gesickert sind.

Das Schwein.

Das Schwein der Melanesier ist zoologisch als das malaische Hauschwein bestimmt worden. Dieses gehörte noch nicht den primitiven Kulturen an, sondern denen, welche von Heine-Geldern als die „mittleren“ bezeichnet, und es ist daher sehr wahrscheinlich, daß das Schwein, welches in der Südsee ja sicher nicht autochthon ist, nicht schon von den ersten melanesischen Wanderwellen mitgebracht worden ist.

Wie ich im vorigen Abschnitte ausgeführt habe, glaube ich denn auch nicht, daß der primitive Nambaskomplex, oder die Kulturwelle, welche die Beschneidung nach Melanesien gebracht hat, das Schwein schon besessen habe, denn anders kann ich mir sein Fehlen in Neukaledonien nicht erklären. Das Schwein ist überall in der Südsee mit der größten Gier aufgenommen worden und nirgends mehr verschwunden, wo es sich einmal angesiedelt hatte, und wenn es durch eine Kultur einst nach Neukaledonien gebracht worden wäre, so hätte es sich dort sicher auch gehalten, denn wir wissen heute, daß die Bedingungen zu einer gedeihlichen Entwicklung des Schweines in dieser Insel durchaus vorhanden sind. Daß die von Cook ausgesetzten (zwei!) Schweine sich nicht vermehrt haben, ist begreiflich, zumal die Eingeborenen sich vor den Tieren, die ihnen zudem wohl hinter ihre Yamsfelder gegangen sind, gefürchtet haben, und warum die „Einwanderer“ das Schwein nicht in Neukaledonien einbürgern konnten, habe ich schon besprochen (Z. f. Ethn. 1933, S. 186). Hätte die primitive Nambaskultur das Schwein schon besessen, so hätte sie es sicher auch in Neukaledonien eingebürgert, denn dies mußte immerhin leichter sein, als die Beschneidung und die anderen Kulturelemente den dortigen Bewohnern annehmbar zu machen.

Im übrigen ist eine Zuweisung des Schweines zu einer besonderen Kulturwelle vom melanesischen Gesichtspunkte aus darum so schwierig, weil das Schwein sich, abgesehen von Neukaledonien, überall findet und, anders als die übrigen Kulturgüter, sich selbständig ausbreiten kann. So kommt es heute in ganz Neuguinea vor, also auch in rein papuanischen Gebieten, und auch die Baining sind mit dem Schweine vertraut, wenn sie es auch nur lose an sich gewöhnen können und es nicht zu züchten verstehen, wie die richtigen Melanesier.

Ich wäre im übrigen nicht erstaunt, wenn sich herausstellen würde, daß das Schwein mit einer der letzten melanesischen Wellen in die Südsee gekommen sei.

Die Pansflöte hat eine sehr weite Verbreitung, so daß aus derselben ebenfalls kaum kulturhistorische Schlüsse gezogen werden können. Auch sind wir über ihre Verbreitung im einzelnen nicht genügend unterrichtet, da das unscheinbare Gerät oft nicht erwähnt wird. Sicher fehlt sie in den Sta Cruz-Inseln, bei den Baining und den Zentral-Pygmäen und eben in Neukaledonien. Wir können nur annehmen, daß sie später als die Beschneidung, resp. der primitive Nambaskomplex, in das östliche Melanesien gelangt ist.

Die Schlitztrommel hat eine engere Verbreitung als die Pansflöte, und wir können hoffen, zu einigen Schlüssen zu gelangen. Sie kommt vor:

alle Neue Hebriden,
Banks-Inseln,
Salomonen (mit wenigen Ausnahmen),
Nord- und Mittel-Neuirland,
Neu-Hannover,
St. Matthias,
Admiralitäts-Inseln,
Nordost-Neubritannien,
Huongolf,
Astrolabe-Bay,
Hansa-Bay,
Sepik.

Sie fehlt:

Neukaledonien,
Sta. Cruz,
Süd-Neuirland,
Arue,
Siassi-Umboi,
Massim,
ganze Südküste von Neuguinea,
Baining,
Zentralpygmäen,
Mafulu.

Diese Verbreitung läßt uns die Schlitztrommel den Melanesiern zuweisen, welche sie von Indonesien her gebracht haben, wo sie ja sehr viel vorkommt. Sie muß aber, wie die Pansflöte, später als die Beschneidung eingewandert sein. Wichtig ist für uns, daß die Schlitztrommel in Arue fehlt, von wo wir ja die Beschneidung nach den zentralen Neuen Hebriden haben ausgehen lassen, da aber die Schlitztrommel eben nicht mit der Beschneidung gewandert ist, so ist dies durchaus im Einklange mit unserer Ansicht, und wir werden für die Schlitztrommel einen anderen Weg nach den Neuen Hebriden suchen müssen. Als solcher bietet sich uns der über die Salomonen, von denen ja noch viele andere Kulturelemente nach den Neuen Hebriden gekommen sind. Störend ist dabei nur die Verbreitungslücke in den Sta Cruz-Inseln, doch nimmt diese Gruppe ja sowieso eine ganz besondere kulturelle Stellung ein, was wohl auf späteren mikronesischen Einflüssen beruhen wird. Es ist festzustellen, daß die Schlitztrommel in den südlichen Neuen Hebriden von sehr geringer Bedeutung ist: sie wird bei den wenigen Zeremonien fast gar nicht gebraucht und tritt uns nur in ganz verkümmerten Exemplaren entgegen, während sie im Norden rituel von der größten Wichtigkeit ist und sehr große Dimensionen annehmen kann. Demnach handelt es sich in den südlichen Neuen Hebriden nur um einen sehr schwächlichen Ausläufer der Trommel, was bestätigt, daß sie nicht zur primitiven Nambaskultur gehört.

Bei dieser Gelegenheit kann auch die Verbreitung der Felltrommel untersucht werden. Sie tritt auf:

Mafulu,
ganze Südküste von Neuguinea,

Massim,
 Huongolf,
 Astrolabe-Bay,
 Nord-Neuguinea,
 Sepik,
 Siassi-Umboi,
 Arue,
 Mengen,
 Gazelle-Halbinsel,
 Mittel-Neuirland,
 Wuwulu und Aua,
 (Banks-Inseln).

Die Felltrommel hat sich also weit ins papuanische Gebiet ausgebreitet, beherrscht aber keineswegs das ganze papuanische Gebiet (sie fehlt bei den Baining, Zentralpygmäen), und ich halte sie für eine Trommelform, welche nach der Schlitztrommel in Melanesien eingedrungen ist und vor allem da Fuß gefaßt hat, wo die Schlitztrommel nicht hingelangt ist.

Neben der Schlitztrommel kommt sie nur vor:

Huongolf,
 Astrolabe-Bay,
 westlich Berlinhafen,
 Sepik,
 Mengen,
 Ost-Neubritannien,
 Mittel-Neuirland,
 (Banks-Inseln),

also da, wo alle melanesischen Wanderungen durchführen mußten. Doch wäre es von großer Wichtigkeit, wenn die Trommeln der Südsee einer besonderen Untersuchung unterzogen würden, die sich auf alle Einzelheiten erstreckte.

Die imitierte Steinkopfkeule ist ein weiteres Element, welches nicht nach Neukaledonien gelangt ist. In meiner Arbeit über die melanesischen Keulenformen (Z. f. Ethn. 1932) habe ich die Ansicht ausgesprochen, diese Keule sei von der Südküste von Neubritannien aus nach Malekula usw. gelangt und von dort nach Tanna.

Als letztes Kulturgut wäre noch zu nennen die Kawa. Rivers (History II, 244) macht darauf aufmerksam, daß die Bezeichnungen für Kawa in den südlichen Neuen Hebriden — mit Ausnahme von Erromanga — und in den Banks-Inseln die gleichen sind, wie in Polynesien, während sie in den nördlichen Neuen Hebriden anders lauten. Damit geht Hand in Hand eine verschiedene Art der Zubereitung, indem im Süden, wie auch in den Banks-Inseln die Kawa gekaut wird, wie in Polynesien, während sie in den nördlichen Neuen Hebriden mit einem Korallenblocke zerrieben wird.

Diese Beobachtung von Rivers ist sehr bedeutsam und warnt uns davor, für alle Kulturgüter der südlichen Inseln die Herkunft im Norden zu suchen. Dann fällt auch eine Beziehung der Kawa zur primitiven Nambaskultur dahin, und sie wäre in den südlichen Inseln von den Polynesiern importiert worden, deren Beeinflussung dieser Inseln sprachlich ja zur Genüge belegt ist.

Die Verbreitung der Kawa ist die folgende:

alle Neuen Hebriden,
 Banks-Inseln,
 Vanikoro,
 Tikopia,
 San Cristoval,
 Lou, Pam, Admiralitäts-Inseln,
 Marind,
 Masingara,
 Dirimu,
 Mawata,

Gogodara,
Kiwai,
Bogadjim,
Bukaua,
Jabim,
Tami,
Astrolabe-Bay.

Es sind also große Teile Melanesiens frei von Kawa, man wird sie aber doch den Melanesiern zuschreiben dürfen, denn wenn sie auch in rein papuanischen Gebieten an der Südküste Neuguineas vorkommt, so wird Haddon doch recht haben, wenn er sie dahin aus den melanesischen Gebieten in Nord-Neuguinea kommen läßt. Im übrigen ist für Neuguinea ein Zusammenhang zwischen Kawa und Geheimbünden, wie dies Rivers annimmt, nicht unwahrscheinlich.

(Nur nebenbei sei bemerkt, daß in den südlichen Neuen Hebriden Mythen vorkommen [Journ. Anthr. Inst. 1901], in denen ein schlangenähnliches Ungeheuer Kawa trinkt und an deren Genuß stirbt. Aus seiner Leiche entsteht die Kokosnuß. In einer dieser Mythen kennt eine eingeborene Frau die Pansflöte nicht. Vielleicht darf man daraus schließen, daß eine Bevölkerung, welche schlangenähnliche Dämonen kannte [Kaia, Gazelle-Halbinsel] die Kawa wie die Kokosnuß und die Pansflöte nach Tanna und Aniwa gebracht habe.)

Hiermit haben wir die Elemente, welche die südlichen Neuen Hebriden besitzen, Neukaledonien aber nicht, besprochen, und es ist uns nicht gelungen, diese Elemente einer besonderen Kultur zuzuweisen. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß die meisten dieser Elemente von den nördlichen Neuen Hebriden nach dem Süden gelangt sind, so ist dies doch für die Kawa zweifelhaft, und wir müssen darauf verzichten, diese Elemente einer einzigen Kultur zuzuweisen, welche geschlossen nach den südlichen Inseln gelangt wäre. Sie können ebensogut einzeln nach dem Süden gesickert sein.

Darum werden wir auch in bezug auf diese Elemente im Norden uns hüten müssen, sie einer einzigen Kulturwelle zuzuschreiben. Was sie uns gemeinsam behandeln ließ, ist nur die Tatsache, daß sie, trotz ihrer weiten Verbreitung im übrigen Melanesien, alle in Neukaledonien fehlen.

II.

Die „Ur“kultur.

(Es geschieht mit einigem Mißbehagen, wenn wir den Ausdruck „Ur“-kultur brauchen, denn mit diesem Ausdrucke legen wir uns darauf fest, daß die betreffende Kultur eine uralte und im östlichen Melanesien die älteste Kultur gewesen sei, was immerhin eine etwas gewagte Behauptung sein dürfte. Um so gewagter, weil, je weiter wir zeitlich in die Vergangenheit hinabsteigen, desto verschleiierter und unübersichtlicher die Verhältnisse werden müssen, desto vielfältiger die Möglichkeit von Wanderungen und kulturellen Beeinflussungen. Es steht uns aber kein anderer passender Ausdruck zur Verfügung, und unsere subjektive Ansicht ist es allerdings, daß wir mit der nun zu besprechenden Kultur bei der ersten Kultur angekommen sind, welche das östliche Melanesien besiedelt haben dürfte, denn es muß, bei dem Fehlen von Sago in den Neuen Hebriden und Neukaledonien, eine Kultur gewesen sein, die den Hackbau kannte: ein reines „Ernte“-volk oder gar ein nur aneignendes Volk hätte sein Leben im östlichen Melanesien kaum fristen können; auch ist zu bedenken, daß diese „Urbewohner“ seetüchtige Fahrzeuge besitzen mußten, um ins östliche Melanesien zu gelangen. Man fasse also die Bezeichnung „Ur“-kultur in diesem Sinne auf.)

Wir haben im vorigen Abschnitte die primitive Nambaskultur kennen-gelernt lediglich als einen Komplex von nur wenigen Kulturgütern, dessen besonderes Charakteristikum, der Nambas, entstanden ist durch das Eindringen der Beschneidung in eine Bevölkerung, welche vorher nackt gegangen ist. Auch die Fransenschürze ist dabei mitgebracht worden. Der Nambas hätte sich in Malekula usw. herausgebildet, wo also schon eine Bevölkerung gelebt hätte, welche nackt ging und die Beschneidung nicht gekannt hat. Wir haben es als wahrscheinlich hingestellt, daß der Nambaskomplex dann als solcher nach den südlichen Inseln und Neukaledonien gelangt sei.

Es ergeben sich daraus zwei Möglichkeiten:

- a) die Urbevölkerung hat nur in den zentralen Neuen Hebriden gelebt und ist, schon durch den Nambaskomplex beeinflusst, also als primitive Nambaskultur, nach dem Süden und nach Neukaledonien gewandert;
- b) die gleiche Urbevölkerung wie im Norden hat auch im Süden und in Neukaledonien gelebt und ist nachträglich, wie im Norden, durch den Nambaskomplex beeinflusst worden.

Die erste Möglichkeit scheint nicht haltbar, denn es müßten dann die Kulturelemente aller drei Gebiete durchaus die gleichen sein, und es könnte das Auftreten der Besonderheiten vor allem Neukaledoniens, die nicht von den Einwanderern aus Neuguinea gebracht worden sind, wie Hüttenform, Keulenformen, Beilformen, Steinbohrung usw., auch der somatische Habitus der Bevölkerung, nicht erklärt werden. Ebenso wenig der sprachliche Charakter, welcher, wie wir schon gesagt haben, sehr altertümlich ist. Wir müssen vielmehr in den südlichen Neuen Hebriden wie in Neukaledonien eine Schicht annehmen, die anthropologisch wie ethnologisch primitiver ist als die primitive Nambaskultur und die im Norden eben durch spätere Einwanderer überdeckt worden ist, die den Süden nicht mehr erreicht haben.

Um den Kulturbesitz dieser Bevölkerung festzustellen, werden wir alle diejenigen Elemente ausschalten — und zwar am besten aus dem neukaledonischen Kulturbestand, da Neukaledonien ja sicherlich am wenigsten von jüngeren Einflüssen berührt worden ist —, welche wir den Einwanderern aus Neuguinea und dem primitiven Nambaskomplexe zugeschrieben haben.

Was an Elementen dann noch übrigbleibt, müßte den Kulturbesitz der Urbewohner darstellen.

Wir kommen dann zu folgender Liste:

Hackbau,
Totemismus,
Patriarchat,
Häuptlinge = Familienhäupter,
cross-cousin-Heirat,
(Rundhütte),
eingestecktes Beil,
Gabelbeil,
Lanze,
primitiver Bogen,
primitiver Pfiempfeil,
Steinschleuder,
Wurzelstockkeule,
Rohe Tapa,
Kämme,
Feuerpflug,
Anthropophagie,
Beerdigung, liegend,

Höhlenbestattung,
Haarkult,
Witwenmord,
Schwacher Ahnenkult,
Muschelhorn.

Diese Liste umfaßt die wesentlichsten Seiten einer lebensmöglichen Kultur, und außer der Rundhütte finden wir alle diese Elemente auch in den südlichen Neuen Hebriden, so daß wir mit Bestimmtheit behaupten dürfen, daß dies der Kulturbesitz im Gebiete des primitiven Nambas-komplexes gewesen sei. Wir dürfen wohl auch sagen, daß diese Liste das Minimum an Kulturgütern enthält, mit denen eine neolithische Bevölkerung in Melanesien leben konnte, denn mesolithische oder gar paläolithische Bevölkerungen sind für die Südsee nicht nachgewiesen.

Wenn dies also für das primitive Nambasgebiet sehr wahrscheinlich ist, so ergibt sich die Frage, ob die gleiche Kultur einst als erste ganz Melanesien beherrscht habe, wonach also die Kultur unseres Gebietes nur ein Teil einer ältesten Südseekultur wäre. Wenn dem so ist, dann müßten sich die gleichen Kulturelemente über die ganze melanesische Südsee nachweisen lassen, vor allem müßten sie dem Kulturbestand all derjenigen Bevölkerungen zugrunde liegen, welche wir gewohnt sind, als „Primitive“ zu bezeichnen, also solche, die von späteren Kulturströmen nicht oder nur wenig berührt worden sind.

Wir werden dabei sowohl melanesische wie papuanische Völker in Betracht ziehen müssen, da wir ja keine Möglichkeit haben, die Urbewohner unseres Gebietes der einen oder der anderen Gruppe zuzuweisen. Man mag ja geneigt sein, die Papua als autochthon in erster Linie anzusehen, aber es scheint mir doch fraglich, ob die Papua, die wohl nie große Seefahrer gewesen sind (jedenfalls im Vergleich mit den Melanesiern) imstande waren, die abseits gelegenen Neuen Hebriden und vor allem Neukaledonien zu erreichen.

Wir wählen nun also primitive Völker und mutmaßlich noch reinste Vertreter der Urkultur: die Kleinstämme in Santo, Melanesier, die wohl die ärmlichste Kultur in den Neuen Hebriden besitzen; die Sakao, Melanesier, welche nach den Kleinstämmen ihrerseits die kulturärmsten sind; die Baining, Papua; die Pygmäen in Holländisch-Zentral-Neuguinea, Papua; die Tapiro-Pygmäen, Papua; die Mafulu, Papua, wobei wir betonen, daß wir die Kleinwüchsigen, die wir in der Südsee keineswegs als besondere Rasse ansehen (Speiser, Anthropologische Messungen . . .) nicht ihres Kleinwuchses wegen im besonderen herbeiziehen, sondern darum, weil sie meistens in Rückzugsgebieten, von äußeren Kultureinflüssen abgeschlossen, eben noch am wahrscheinlichsten die Urkultur vertreten.

Wir untersuchen also, welche von den oben aufgeführten Elementen bei der Mehrzahl dieser Völker zu finden sind. Es ist dabei vorauszusehen, daß wir selten zu klaren Ergebnissen kommen werden, denn einerseits versagen unsere Belege sehr oft, andererseits sind eben doch alle diese Völker mit anderen in Berührung gekommen und beeinflußt worden, so daß unsere Ergebnisse nur eine Annäherung bedeuten können.

Hackbau:	bei allen.
Totemismus:	
Nambas	ja
Kleinstämme	?
Sakao	?
Baining	ja
Zentralpygmäen	ja
Tapiro	?
Mafulu	?

Ich glaube, wir dürfen den Totemismus der Urkultur zuschreiben, trotzdem er in 4 von 7 Fällen nicht nachgewiesen ist. Er kann, wie das Beispiel von Neu-

kaledonien zeigt, dem Beobachter leicht entgehen, und die Tapiro wie die Kleinstämme sind soziologisch nie eingehend untersucht worden.

Patriarchat:	Nambas	ja
	Kleinstämme	?
	Sakao	?
	Baining	ja
	Zentralpygmäen	ja
	Tapiro	?
	Mafulu	ja

Wo wir sichere Belege haben, besteht das Patriarchat, und wir werden es also der Urkultur zuweisen dürfen.

Familienhäupter =	Häuptlinge:	bei allen.
cross-cousin-Heirat:	Nambas	ja
	Kleinstämme	?
	Sakao	?
	Baining	nein
	Zentralpygmäen	ja
	Tapiro	?
	Mafulu	?

also fraglich.

Rundhütte: Nur in Neukaledonien und bei den Zentralpygmäen.

Es ist also die Rund- wie die Viereckhütte möglich.

Deacon (Journ. Anthr. Inst. 1929, 491) berichtet von Rundhütten in Südwest-Santo, in der Nachbarschaft der Kleinstämme in Tismulun (Tassimalun). Ich habe mich selbst während mehrerer Wochen in dieser Gegend aufgehalten und sie vielfach durchstreift, habe aber nie Rundhütten angetroffen und würde sehr wahrscheinlich von solchen gehört haben, falls sie damals (1909) existiert hätten. Deacons Mitteilungen sind nun nicht ohne weiteres zu bestreiten, doch ist zu bemerken, daß er seine Angaben aus zweiter Hand hat. Im übrigen ist, wenn wir die Rundhütte als eine primitive Hüttenform ansehen können, nichts Überraschendes darin, wenn sie sich im Bereiche der Kleinstämme finden würde, doch habe ich bei den Kleinstämmen in Südwest-Santo die T-Hütte angetroffen.

Eingestecktes Beil:	Nambas	ja
	Kleinstämme	nein
	Sakao	nein
	Baining	nein
	Zentralpygmäen	ja
	Tapito	?
	Mafulu	nein.

Dieses Beil ist sicherlich eine primitive Form, und es wird in der Berührungszone mit anderen Kulturen bald durch das Kniebeil ersetzt worden sein. Es ist noch im Gebrauche bei vielen papuanischen Stämmen in Süd-Neuguinea (Marind, Mimika), weshalb ich es doch der Urkultur zuweisen möchte.

Gabelbeil: kommt nur in Neukaledonien (und Erromanga) vor, so daß es eine Sonderform von Neukaledonien sein wird.

Lanze:	Nambas	ja
	Kleinstämme	ja
	Sakao	ja
	Baining	ja
	Zentralpygmäen	ja
	Tapiro	nein
	Mafulu	nein, Speer!

Die meisten haben also die Lanze und nicht den Speer, so daß der Urkultur wohl die Lanze zuzuweisen sein wird.

Bogen: außer den Baining haben alle den Bogen, er gehört also zur Urkultur. Primitiver Pfeil: wie der Bogen.

Steinschleuder:	Nambas	ja
	Kleinstämme	ja
	Sakao	ja
	Baining	ja
	Zentralpygmäen	nein
	Tapiro	?
	Mafulu	nein.

Die Zuweisung ist fraglich.

Wurzelstockkeule:	Nambas	ja
	Kleinstämme	nein

Sakao	Stabkeule
Baining	Steinkopfkeule
Zentralpygmäen	keine
Tapiro	keine
Mafulu	Steinkopfkeule.

Einen besonderen Keulentypus können wir der Urkultur nicht zuweisen, vielleicht hat sie überhaupt noch keine differenzierte Keule besessen.

Rohe Tapa: Nambas	ja
Kleinstämme	nein
Sakao	nein
Baining	ja
Zentralpygmäen	ja
Tapiro	?
Mafulu	ja.

Die meisten Völker besaßen also die Tapa.

Kämme: Nambas	ja
Kleinstämme	nein
Sakao	ja
Baining	nein
Zentralpygmäen	ja
Tapiro	ja
Mafulu	ja.

Also: ja.

Feuerpflug: Nambas	ja
Kleinstämme	ja
Sakao	ja
Baining	?
Zentralpygmäen	F-Säge
Tapiro	Säge
Mafulu	ja.

Man wird für Ostmelanesien den Feuerpflug annehmen dürfen, für Neuguinea die Rotangsäge.

Kleidung: Nambas:	Nambas, vorher Nacktheit
Kleinstämme	Blätter
Sakao	Männer Matten, Weiber Blatt
Baining	nackt
Zentralpygmäen	Männer Kalebasse, Weiber Fransenschürze
Tapiro	Kalebasse, Weiber ?
Mafulu	T-Binde.

Wir haben also in Neuguinea die Kalebasse, im übrigen Blätterkleidung, was darauf schließen läßt, daß diese primitive Kleidung erst seit kurzem übernommen worden ist, so daß wir der Urkultur also wohl mit Sicherheit ursprüngliche Nacktheit zuschreiben dürfen, außer der Kalebasse der Männer in Neuguinea.

Beschneidung: fehlt überall.

Anthropophagie: Nambas	ja
Kleinstämme	?
Sakao	ja
Baining	ja
Zentralpygmäen	nein
Tapiro	?
Mafulu	ja.

Es ist nicht sicher, ob wir der Urkultur die Anthropophagie zuschreiben dürfen.

Beerdigung, liegend: Nambas	ja
Kleinstämme	ja
Sakao	ja
Baining	ja
Zentralpygmäen	Kremation
Tapiro	?
Mafulu	nein.

Die Mehrzahl der Völker haben die liegende Beerdigung, daneben kommt in Neuguinea die Kremation vor.

Höhlenbestattung: sie fehlt überall außer in Neukaledonien; sie kann nicht der Urkultur zugewiesen werden.

Haarkult: Nambas	ja
Kleinstämme	nein

Sakao	ja
Baining	nein
Zentralpygmäen	ja
Tapiro	?
Mafulu	ja.

Also: ja.

Witwenmord:	Nambas	ja
	Kleinstämme	nein
	Sakao	ja
	Baining	ja
	Zentralpygmäen	nein
	Tapiro	?
	Mafulu	nein.

Wir dürfen den Witwenmord nicht mit Sicherheit der Urkultur zuweisen.

Schwacher Ahnenkult: kommt überall vor.

Muschelhorn: findet sich außer im Nambasgebiete nur noch bei den Sakao, gehört also nicht zur Urkultur.

Netztasche:	Nambas	nein
	Kleinstämme	nein
	Sakao	nein
	Baining	ja
	Zentralpygmäen	ja
	Tapiro	ja
	Mafulu	ja.

Sie tritt also bei den Stämmen in Neuguinea auf und fehlt im östlichen Melanesien.

Nach dieser Zusammenstellung wagen wir es, der „Ur“kultur mit Sicherheit die folgenden Elemente zuzuweisen:

Hackbau,
 Patriarchat,
 Familienhäuptlinge,
 Rund- und Viereckhütte,
 Eingestecktes Beil,
 Lanze (nicht Speer),
 Bogen,
 einfacher Pfeil,
 keine differenzierte Keule,
 rohe Tapa,
 Kämme und Haarstäbe,
 Feuerflug oder -säge (in Neuguinea),
 Nacktheit und Kalebasse in Neuguinea,
 keine Beschneidung,
 liegende Beerdigung (Kremation in Neuguinea?),
 keine Höhlenbestattung,
 Netztasche nur in Neuguinea,
 schwacher Ahnenkult.

Vielleicht zur Urkultur sind zu rechnen:

Totemismus,
 cross-cousin-Heirat,
 Anthropophagie,
 Steinschleuder im Osten.

Auszuschalten aus dem Besitze der Urkultur sind:

Bekleidung, außer Kalebasse,
 Beschneidung,
 Höhlenbestattung,
 Witwenmord,
 Fransenschürze,
 Ovula,
 Muschelhorn,
 Lanzenschlinge,
 höherer Ahnenkult,
 kultische Darstellungen, außer Amuletten,
 Knochen- und Kopfkult,
 Holzschalen,
 Männerbünde,

Schwein,
Keramik,
Geld,
2-Klassensystem,
Patriarchat,
Musikinstrumente.

Alle diese Elemente wären erst von jüngeren Kulturen in die Südsee gebracht worden, vermutlich von melanesischen Völkern, und es wird sich fragen, ob diese Urkultur nicht die eigentlich papuanische gewesen ist, so daß alle höheren papuanischen Kulturgüter im Grunde melanesischen Ursprunges wären.

Wenn es sich bei unserer „Ur“kultur um eine Kultur handelt, welche einst das ganze Melanesien besetzt hatte, so müßten sich die von uns der Urkultur zugewiesenen Elemente sporadisch über ganz Melanesien nachweisen lassen, und dies wird im ganzen auch der Fall sein: Elemente, welche nicht unbedingt durch andere ersetzt werden, wie Patriarchat, Pfriempfeil, Nacktheit, liegende Beerdigung, treten fast überall neben den späteren Formen auf.

Vielleicht haben wir mit zwei Varianten der Urkultur zu rechnen: einer papuanischen in Neuguinea und einer melanesischen:

die erstere hätte die Feuersäge, die Kalebasse, die Netztasche, die Kremation, die letztere: völlige Nacktheit, Feuerpflug, Beerdigung, Steinschleuder.

Wie man sich auch zu den eben erarbeiteten Ergebnissen stellen mag, so scheint es doch gelungen zu sein, die Kultur Neukaledoniens und damit auch der südlichen Neuen Hebriden befriedigend zu analysieren:

- a) eine „Ur“kultur,
- b) der primitive Nambaskomplex,
- c) in Neukaledonien die Einwandererkultur,
- d) in den südlichen Neuen Hebriden einzelne Kulturgüter, die nicht mehr nach Neukaledonien gelangt sind.

Nicht ableiten können haben wir in Neukaledonien die Petroglyphen.

Im nächsten Abschnitte werden wir versuchen, die nördliche Nambaskultur zu analysieren.

III.

Die nördliche Nambaskultur.

In Abschnitt I dieser Arbeit haben wir behandelt die primitive Nambaskultur und haben sie in ihren Ursprüngen von Arue (Neubritannien) hergeleitet, von wo sie zunächst nach den zentralen Neuen Hebriden und von dort nach dem Süden bis nach Neukaledonien gelangt ist. Der primitive Nambaskomplex umfaßt:

Beschneidung,
Leibgürtel,
Fransenschürze,
Lanzenschlinge,
Ovula als Auszeichnung.

Damit sind aber die Beziehungen zwischen Arue und dem nördlichen Nambasgebiete nicht erschöpft, denn es gibt noch eine Reihe von Kultur-elementen, welche den beiden Gebieten gemeinsam sind und die nicht nach dem Süden gelangt sind.

(Im folgenden wird meistens statt des umständlichen Ausdruckes „nördliches Nambasgebiet“ der Ausdruck „Malekula“ gebraucht werden, was mit um so größerem Rechte geschehen kann, als, wie wir noch sehen werden, Malekula das Ausbreitungszentrum der Nambaskultur gewesen

ist. Das nördliche Nambasgebiet umfaßt also die Inseln: Malekula, Ambrym, Epi, Fate [?] und Süd-Pentecote.)

Außer den Elementen des Nambaskomplexes haben Arue und Malekula gemeinsam:

Hauerschwein,
Hauerschmuck,
Schweineopfer,
Kopfdeformierung,
Schädelkult,
Spitzmasken,
Holzmasken,
Initiation (mit Masken),
Schwirrholz,
Mumifizierung,
Knochendolch,
Muschelgeld.

Keines dieser Elemente ist nach dem Süden gedrungen. Von ihnen kommen in der ganzen Südsee nur in Arue und Südmalekula vor:

die Kopfdeformierung;

nur in Arue und dem nördlichen Nambasgebiete:

das Hauerschwein, soziale Grade durch Schweineopfer.

Diese gemeinsamen, auf die beiden Gebiete durchaus beschränkten Kulturelemente stellen also eine direkte Kulturbeziehung Arue-Malekula ganz außer Frage.

Arue hat mehr als Malekula:

Mokmok,
Betel,
Parierschild,
Zahnfärben,
Perlmuschelgeld,
Tapa,
Pfahlhaus (?),
Steinbohrung (?),
Felltrommel,
(Blasrohr),

Arue hat weniger als Malekula:

Keule,
Bogen und Pfeil,
Kawa,
Ahnenstatue,
Hauermaske,
Megalithe,
Schädelmaske,
Schädelstatue,
Schlitztrommel,
Knochenspeer,
Nambas.

Abgesehen von den Kulturelementen, welche nur in Arue und Malekula vorkommen, finden sich die anderen weit über die Südsee verbreitet, vor allem in Neuguinea und in den Admiralitäts-Inseln, viel seltener in den Salomonen, so daß die meisten eben von Arue her nach Malekula gelangt sein müssen.

Von den Elementen, welche Arue mehr besitzt als Malekula, kommen vor:

Mokmok in Neukaledonien und Tanna,
Parierschild in Ost-Neuguinea,
Betel im ganzen westlichen Melanesien,
Zahnfärben in Berlinhafen, Massim, Umboi, Gazelle-Halbinsel, Mengen-Sulka, Ost-Salomonen,
Perlmuschelgeld in den Salomonen,
Tapa fast in ganz Melanesien,
Pfahlhaus ist sehr weit verbreitet,
Blasrohr nur in Arue und da nur in Möwehafen,
Steinbohrung in Neuguinea und den Salomonen,

so daß sich also ergibt, daß die meisten dieser Elemente auch in Neuguinea vorkommen und wahrscheinlich auch von dort nach Arue gelangt sind.

Von dem, was Malekula mehr hat als Arue kommen vor:

Keulenformen zwar nur in Malekula, doch haben wir die imitierte Steinkopfkeule von Neubritannien her in Malekula einwandern lassen (Speiser, Über Keulenformen).

Bogen und Pfeil in Neuguinea und den Salomonen, und wir werden sehen, daß wir den Pfeiltypus im besonderen von den Salomonen herleiten müssen. Kawa kommt sporadisch in Neuguinea vor, sonst noch in den Admiralitäts-Inseln, San Cristoval, den Banks-Inseln und den nördlichen Neuen Hebriden. Ahnenstatuen (nicht -bretter) finden sich in Neuguinea, Umboi, Neuirland (Uli), Admiralitäts-Inseln, Bougainville, Neugeorgia, Ulawa, Banks-Inseln. Große Masken in Neuguinea, Neuirland, Baining, San Cristoval. Megalithe in Neuguinea, Umboi, French-Inseln, E Mira, Neuirland, Buka, San Cristoval, Banks-Inseln, Aoba, Maewo, West-Santo, Neukaledonien. Hauernmasken in Neuirland. Schädelmasken: Sepik, Fly, Torresstraße, Purari, Marind, Gazelle-Halbinsel, Süd-Neuirland, Admiralitäts-Inseln, Neugeorgia, Sta Cruz. Schlitztrommel: Sepik, Nord-Neuguinea, Gazelle-Halbinsel, Neuirland, Admiralitäts-Inseln, Salomonen, Banks-Inseln, alle Neuen Hebriden. Knochenspeer in den Salomonen. Knochenpfeil in den Salomonen, Banks-Inseln, Sta Cruz und fast allen Neuen Hebrideninseln.

Wir sehen, daß außer den Keulen alle Elemente auch in den Salomonen vorkommen, so daß wir zum Schlusse berechtigt sind, daß eine Anzahl derjenigen Kulturgüter, welche Malekula mehr besitzt als Arue, von Norden her über die Salomonen eingedrungen sind.

A. Wir behandeln zunächst die Elemente, welche Malekula und Arue allein besitzen:

Kopfdeformierung,
Hauerschwein,
Schmuck aus zusammengebundenen Schweinehauern,
Soziale Grade durch Schweineopfer.

Die Kopfdeformierung.

In den Neuen Hebriden kommt sie nur in Südmalekula vor. Die Technik der Deformierung ist in Südmalekula und Arue die gleiche: in Arue wird der Kopf des Kindes in Tapabinden eingewickelt, nachdem er mit Fett, das man durch Ruß schwarz gefärbt hat, eingerieben worden ist. In Malekula wird zuerst ein geflochtenes Kappchen aufgesetzt, über welches dann Binden geführt werden (Tapa fehlt ja in Malekula).

Das Ergebnis ist so, daß es nicht möglich ist, deformierte Schädel aus Arue von solchen aus Südmalekula zu unterscheiden, es sei denn, daß man in Arue die stärker deformierten Schädel finden kann, was auf eine bessere Technik der Deformierung in Arue schließen läßt.

Nun wird uns allerdings auch aus anderen Orten in Melanesien von Deformierung berichtet: Reche (Der Kaiserin-Augusta-Fluß. 14) hat im Mündungsgebiete des Sepik deformierte Schädel gesammelt, doch vermutet er selbst, daß sie wohl von auswärts stammen müßten, da am Sepik selbst keine Bevölkerung mit Kopfdeformierung gefunden worden ist und man den Sepik heute ethnographisch ziemlich gut kennt. Es wird sich wahrscheinlich um Schädel verschlagener Arue-Leute gehandelt haben.

Von der Torresstraße (Rep. IV, 7 ff.) teilt man uns mit, daß der Kopf des Kindes von der Mutter nur manuell behandelt, geknetet werde. Doch sollen hierdurch bleibende Wirkungen hervorgerufen werden. Der Zweck ist, wie in Arue, den Kopf des Kindes zu verlängern. Ebenso wird in Polynesien verfahren (Ellis I. 261; Turner, Samoa 174; Williams 541).

In der Torresstraße wie in Polynesien ist also die Technik eine ganz andere als in Arue-Malekula, und ich frage mich sehr, ob man in diesen Fällen überhaupt von Kopfdeformierung sprechen kann. Jede Mutter will ihr Kind so schön wie möglich machen, so kommt gelegentlich auch Kneten der Nase vor, und wenn man solche meist erfolglose Versuche als eigentliche Deformierungen ansehen will, so müßte allerdings zugegeben

werden, daß Arue-Malekula in bezug auf Kopfdeformierung in der Südsee keineswegs vereinzelt dastehen.

Sicherlich aber steht die Technik vereinzelt da, sie ist derart eingreifend und so wenig harmlos, daß sie mit großer Sorgfalt und mit alt-hergebrachter Methode ausgeführt werden muß, soll das Kind nicht argen Schaden leiden. Das Ergebnis ist denn meistens so extrem, daß die deformierten Schädel zu den anthropologisch-ethnologischen Kuriositäten ersten Ranges zu rechnen sind. Und will man nicht die polynesischen Deformierung von der von Arue-Südmalekula prinzipiell trennen, so muß man doch die Technik als etwas Einzigartiges anerkennen und damit auch direkte Übertragung von Arue nach Südmalekula oder v. v.

Woher die Arue-Südmalekulaleute das Schönheitsideal einer hohen fliehenden Stirne haben, ist nicht zu sagen, doch ist bemerkenswert die Ansicht von Layard (*Journ. Royal Anthr. Inst.* 1928, 214), der die Deformierung den „Ambat“ zuweisen möchte, einer hellhäutigen Rasse, die in Malekula einst eingewandert ist und viele Kulturelemente gebracht hat. Layard läßt die Frage offen, ob die Ambat die Deformierung schon nach Südmalekula gebracht haben, oder ob sie sich erst dort entwickelt habe. Da wir sie aber auch in Arue finden, werden wir uns für die erste Möglichkeit entscheiden können und sogar noch weiter gehen dürfen und sagen: die Kopfdeformierung soll wahrscheinlich eine Angleichung an die hellhäutigen hochstirnigen Ambat erzielen. Wenn wir mit Layard annehmen, daß das System der Schweineopfer, die Menggi, von den Ambat nach Südmalekula gebracht worden sei und wenn uns mitgeteilt wird, daß in Südmalekula Vorbedingung zur Erlangung hoher Grade in der Menggi der Besitz eines tadellos deformierten Kopfes sei, so ist die Beziehung der Deformierung zu den Schweineopfern und zu den Ambat doch außer Frage gestellt.

Wir dürfen also als gesichert annehmen, daß die Kopfdeformierung von Arue nach Südmalekula gelangt sei und dürfen es für sehr wahrscheinlich halten, daß sie nach Arue und nach Südmalekula von einer Bevölkerung, den Ambat, gebracht worden sei, zusammen mit der einfachen Form der Menggi und dem Hauerschwein.

Wenn sich auch die beiden letzten Elemente von Malekula aus weit über die Neuen Hebriden ausgebreitet haben, so ist die Kopfdeformierung ganz auf Südmalekula beschränkt geblieben (man kann höchstens bei einigen Schädeln aus Ambrym den Verdacht auf Deformierung bekommen, doch hat sie sich nie in dieser Insel eingebürgert).

Wenn die Ambat wirklich existiert haben, dann besteht auch die Möglichkeit, daß sie selbst die Kopfdeformierung gebracht haben, was darum nicht ausgeschlossen ist, weil Kopfdeformierung in Indonesien vorkommt, von Nias speziell allerdings nicht nachgewiesen ist (vgl. unten).

Deformierte Eberhauer.

Sie werden so erzeugt, daß man den jungen Ebern die oberen Kaninen ausschlägt, so daß die unteren, die nun keine Antagonisten mehr haben, sich kreisförmig oder spiralig weiter entwickeln. Sie haben also nicht mehr ihre natürliche Form und können darum mit Recht als deformiert bezeichnet werden.

Die Hauerschweine bilden den wertvollsten Besitz der Bewohner der nördlichen Neuen Hebriden und Banks-Inseln, und sie sind die wichtigsten Opfer zur Erlangung der Menggigrade.

Man kennt die Zucht der Tiere in Malekula, Ambrym, Santo, Aoba, Maewo, Pentecote, Epi, Fate? und den Banks-Inseln, dagegen kannte man sie absolut nicht in den südlichen Neuen Hebriden.

Im westlichen Melanesien ist, soweit ich erkennen kann, die Zucht allein auf Arue beschränkt. (Ich habe darüber publiziert: *Note à propos des Dents Déformées dans les Mers du Sud et en Indonésie*, *Revista del Instituto de Ethnologia*, vol. II, 441; Tucuman 1932.) Die deformierten Eberhauer, welche man zahlreich an den Küsten von Neuguinea antrifft, stammen alle von Arue, das solche Hauer in großer Zahl an die Siassi-Leute verkauft, die sie dann nach Neuguinea weiterverhandeln. Von Siassi weiß ich aus eigener Anschauung, daß man dort die Hauer-schweine nicht züchtet. Wenn sich diese Hauer also weit nach Süden und Westen verbreiten, so sind sie im Norden relativ selten anzutreffen: so gibt es nur ganz wenige in Neuirland. Dies mag darauf zurückzuführen sein, daß der Handel der Arue-Leute ausschließlich durch die Siassi-Boote vermittelt wird, die sich aber an der Südküste von Neubritannien nicht weiter nach Osten wagen als bis nach Gasmata.

Nach der Publikation der erwähnten Mitteilung sind mir dann aus der umfassenden Sammlung, welche Herr Dr. Alfred Bühler in den Admiralitäts-Inseln angelegt hat, Schweinekiefer zu Gesicht gekommen, welche abnorm lange Hauer zeigen. Es sind aber Fälschungen, indem die Hauer abgeschliffene Enden aufweisen, also Antagonisten gehabt haben müssen, und die Vortäuschung deformierter Hauer wird dadurch erreicht, daß die Hauer post mortem aus den Alveolen herausgezogen und durch Einstecken von Holzpflocken in die Wurzel verlängert worden sind. Sie werden dann mit den Pflocken in die erweiterten Alveolen eingesetzt und mit Harz verklebt. Also versteht man in den Admiralitäts-Inseln zwar die Deformierung der Hauer nicht, hat aber Unterkiefer mit deformierten Hauern irgendwo kennengelernt und sucht sie nun auf die beschriebene Weise nachzuahmen.

Die Admiralitäts-Inseln können also aus dem Gebiete der Hauerdeformierung ausgeschaltet werden, und so bleiben in Melanesien nur die beiden Zentren: Malekula und Arue übrig.

Ich habe dann in meiner Arbeit mitgeteilt, daß ich deformierte Hauer nur noch gefunden habe in Nias! und daß es sich um eine direkte Übertragung von Nias nach Arue handeln muß, denn zwischen den beiden Gebieten fehlt jede Spur von Hauerdeformierung.

Dies ist eine nicht unwichtige Feststellung, denn sie zeigt, daß wir auch in sehr großen geographischen Entfernungen kein Hindernis für Kulturübertragung sehen dürfen, und ich möchte bemerken, daß es mir hoffentlich möglich sein wird, in anderem Zusammenhange weitere Kulturbeziehungen zwischen Nias und Melanesien nachzuweisen.

Arue und Malekula sind also die einzigen Zentren der Hauerdeformierung in der Südsee, sie sind auch die einzigen der Kopfdeformierung, und wenn wir oben angedeutet haben (S. 155), daß die Hauerschweine und die Kopfdeformierung in Verbindung miteinander stehen, so wird dies durch die beidseitige Lokalisierung auf Arue und Malekula zur Gewißheit gemacht, und beide Elemente sind sicherlich miteinander von Arue nach Malekula gewandert.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß von den beiden Elementen die Hauerdeformierung sich viel weiter verbreitet hat als die Kopfdeformierung. Daß der Verbreitung der Kopfdeformierung viel größere Schwierigkeiten im Wege standen, als der Hauerdeformierung, ist klar: die Kopfdeformierung bedingt, soll sie dem Kinde nicht zum Schaden gereichen, eine sehr sorgsame und durch Tradition erprobte Technik, sie bedeutet sicherlich eine Erschwerung der Kinderpflege und konnte da nicht zur Nachahmung reizen, wo man die Tradition der Ambat nicht hatte. Anders war es mit der Hauerdeformierung: der Eingeborene

ist ganz ungemein lüstern nach Kuriositäten, nach Naturspielen, nach dem Extremen, und so mußte er in hohem Maße begierig sein, sich diese seltsamen Naturspiele auch zu verschaffen. Zudem konnte er in Malekula sehen, wie man durch Zucht und Opferung der Hauerschweine sich soziales Ansehen verschaffen konnte, und dies wollte er zu Hause auch möglich machen. So hat er wohl alles getan, um sich Hauerschweine zu verschaffen, und schließlich ist er auch hinter das einfache Geheimnis der Erzeugung der Hauer gekommen, hat vielleicht gesehen, daß es dazu keiner besonderen magischen Formeln bedarf, und so hat sich die Hauerdeformierung weit über das Gebiet der Kopfdeformierung hinaus ausbreiten können. Meiner Ansicht nach sind also Kopf- und Hauerdeformierung gleichzeitig nach Malekula gelangt, und zwar vor nicht allzu langer Zeit, denn die Hauerdeformierung hat sich bis heute noch nicht bis zu den Kleinstämmen in Santo ausgebreitet.

Auch ist die Hauerdeformierung, wie schon gesagt, nicht mehr nach den südlichen Neuen Hebriden gelangt, kann sich also erst ausgebreitet haben, nachdem jeder Verkehr zwischen den Zentralinseln und den südlichen Inseln ausgehört hatte.

In Arue ist die Zucht und das Opfern der Hauerschweine das Vorrecht der Häuptlinge allein, in Malekula bekommt man umgekehrt sozialen Rang durch das Opfern der Hauerschweine. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Abhängig vom Hauerschwein ist der Schmuck aus Eberhauern, der an allen Küsten von Neuguinea hoch geschätzt wird, vielfach aber aus normalen Hauern hergestellt und selten so getragen wird, wie in Arue und Malekula, nämlich: die Hauer paarweise zusammengebunden auf Brust oder Rücken. Und so viel ich erkennen kann, hat der Schmuck nur in Arue und Malekula rituel-soziale Bedeutung.

In Arue, wo also nur die Häuptlinge die Hauerschweine züchten und opfern dürfen, werden die Hauer nach dem Opfer ausgebrochen und paarweise zusammengebunden. Sie werden dann vom Häuptling einem seiner Gefolgsmannen gegeben, der einen Menschen töten muß, wobei er das Hauerpaar im Munde halten muß. Dann erst ist der Schmuck „geheiligt“ und wird vom Häuptling an einer Muschelschnurschlinge auf Brust oder Rücken getragen. Die Hauer können auch, als besondere Auszeichnung, dem Gefolgsmanne zum Tragen überlassen werden, werden aber nie wirklich verschenkt. Wenn ein Häuptling schließlich sehr viele solcher Hauerpaare besitzt, so verkauft er den Überschuß an die Siassi-Leute, welche die Hauer dann nach Neuguinea weiter verhandeln.

Die Hauerschmucke waren in Arue ausgesprochene Kriegsamulette, Im Kriege wurden sie an die Krieger verteilt, und der Krieger nahm sie, wie bei der ersten Weihe, beim Kampfe in den Mund, so daß also die Hauer aus seinen Mundecken herauszuwachsen schienen, und so verliehen sie dem Träger besondere Kampfkraft.

Ebenso scheint es, nach einer Mitteilung, welche ich Dr. A. Bühler verdanke, in Lou (Admiralitäts-Inseln) gewesen zu sein, wo man aber eben die deformierten Hauer nicht kannte.

In den Neuen Hebriden ist, so weit mir bekannt, diese Verwendung der Hauer nicht üblich, sie werden dort lediglich als Schmuck und als soziale Auszeichnung getragen, paarweise auf Brust oder Rücken, oder auch einzeln an den Unterarmen.

Wenn wir nun die Deformierung der Hauer von Nias herleiten, so liegt es nahe, auch in Nias nach einer Erklärung für den Gebrauch der Hauer als Kampfamulette zu suchen: In der Tat hat in Nias der Krieger merkwürdige Binden über dem Munde getragen, welche in hauerartige

Metallspitzen ausliefen (Schroeder, Nias, Abb. 16, 18, 49, 224, 225; Wirz Abb. 6, 7), und da wir schon die Beziehung von Nias zu Arue in der Hauerschweinezucht erkannt haben, und noch weitere auffallende Beziehungen bestehen, so möchte ich das Tragen der Hauerpaare als Kampfamulett direkt von Nias ableiten. Warum man in Nias diese Hauer getragen haben mag, wird unten zu behandeln sein.

Bis zu den Neuen Hebriden scheint sich diese Erinnerung aber nicht ausgedehnt zu haben, die Hauerpaare scheinen für den Kampf ohne Bedeutung zu sein. Bemerkenswert ist immerhin, daß nur in Malekula und Ambrym die Hauer paarweise auf Brust oder Rücken getragen werden.

Die Hauermasken, d. h. Masken, welche Hauer in den Mundwinkeln eingekittet tragen, kommen nur in Südmalekula vor (wobei wir absehen von gelegentlichen Baumfarnstatuen der Banks-Inseln, welche auch Hauer in den Wangen tragen können), also nur im Gebiete der Kopfdeformierung, und es liegt nahe, in diesen Masken Beziehungen zu den Hauer-Kampf-Amuletten Arues zu finden. Es werden die Hauer also nicht mehr vom Menschen im Munde getragen, sondern von der Maske. Es ist das Wesen der Maske, ihren Träger zum Toten oder zum Dämon zu machen, also gehören die Hauer der Maske in Südmalekula offenbar zum Attribute des Dämons.

So ist es auch in Indonesien: das beweisen die zahllosen Dämonendarstellungen, welche sich in der Mehrzahl durch die großen Reißzähne auszeichnen, die ihnen aus dem Rachen ragen. Durch das Anbinden der Hauer will sich der Niassche Krieger offenbar zum Dämon machen (vgl. die oben zitierten Abbildungen), das gleiche bezweckt der Krieger in Arue, und zwar nach Niasschem Vorbilde, und in Malekula bilden die Hauer das notwendige Abzeichen des Dämons im allgemeinen.

Vielleicht ist gerade die Zucht des Hauerschweines zurückzuführen auf die Erzeugung dieses dämonischen Attributes, und vielleicht wurden die Hauerschweine selbst einst als dämonisch angesehen: man denke an die vielen hauerbewehrten Dämonen, welche in der Mythologie gerade des östlichen Melanesien auftreten.

Es ist auf alle Fälle merkwürdig, daß diese Hauermasken fast ganz auf Südmalekula beschränkt sind, also eben auf das Gebiet, wohin allein die Einflüsse von Nias sich ausgewirkt zu haben scheinen. Es kommen allerdings Hauer gelegentlich auch auf Masken aus Neuirland vor, aber die Masken sind dort von einem ganz anderen Stile als in Malekula, und ich möchte die Neuirlandmasken weniger zu denen von Malekula in Beziehung setzen, als ich sie, wie die ganze Skulptur Neuirlands, direkt von indonesischen wenn nicht gar indischen Vorbildern ableiten möchte.

Die Hauermasken Südmalekulas sind also die letzte Erinnerung an die Hauerdämonen Indonesiens, speziell Nias.

Unerfreulich ist dabei nur, daß die Hauermasken auf der Durchgangsstation: Arue fehlen. Aber das Maskenwesen, wie überhaupt die Skulptur sind in Arue wenig ausgebildet, es fehlen dort übrigens noch andere Kulturelemente, welche Malekula besitzt, doch sollten die Hauermasken, da ja das Hauerschwein über Arue gewandert ist, in Arue nicht fehlen. Nun mag man sagen, daß in Arue die Hauer eben noch vom Manne selbst im Munde getragen werden, daß der Mann sich also durch die Hauer direkt zum Dämon machen konnte und der Vermittlung einer Maske gar nicht bedurfte. Andererseits ist der ganze Küstenstrich von Arue in den achtziger Jahren erst durch eine Flutwelle (nach der Explosion der Ritterinsel) und dann durch eine schwere Pockenepidemie arg verwüstet und entvölkert worden, so daß eine kulturelle Verarmung wohl zu verstehen ist, eine Verarmung, die man beim Aufenthalte in Arue heute noch wohl spüren kann.

Wir leiten also dennoch den Hauerschmuck Arues und die Hauermasken Malekulas von Nias direkt ab.

Schweineopfer (Suque, Menggi). Das System der Schweineopfer in den Neuen Hebriden habe ich, in Anlehnung an Codrington und dem allgemeinen Sprachgebrauche in den Inseln selbst folgend, bisher als Suque bezeichnet, in der gewiß richtigen Meinung, daß die Schweineopfer in den ganzen Neuen Hebriden bloße Varianten der gleichen Erscheinung seien. Leider haben meine eigenen Forschungen in den Neuen Hebriden nur wenig neues Material über die Einzelheiten der Suque gezeitigt. Seither aber haben sich englische Forscher, Layard und Deacon, eingehend mit der „Suque“, besonders von Malekula, beschäftigt und tiefe Einblicke in das so komplizierte Ritual getan. Ihre Forschungen sind aber leider noch nicht voll veröffentlicht worden, es liegen nur kürzere Mitteilungen von beiden vor (Layard: Degree-taking rites in South-West Bay, Malekula Journ. Anthr. Inst 1928, und Deacon: Notes on some Islands of the New Hebrides, *ibid.* 1929). Es wäre also vielleicht richtiger, mit einer Behandlung der „Suque“ abzuwarten, bis das gesamte Forschungsmaterial zugänglich ist, aber mir scheint, daß unsere heutigen Kenntnisse doch genügen, um dem Zwecke dieser Arbeit gerecht werden zu können: die Beziehungen der Schweineopfer Malekulas zu denen Arues zu klären. Ich werde, da wir uns im folgenden vor allem mit Malekula abzugeben haben, Layard folgend, nicht von Suque sondern von Menggi sprechen.

Was nun die Verwandtschaft der Menggi mit den Schweineopfern Arues außer Frage stellt, ist die Beziehung zum Hauerschwein in beiden Gebieten. Ohne das Hauerschwein ist die Menggi undenkbar, und da wir das Hauerschwein eben nur in Malekula und Arue finden, da wir ferner das Hauerschwein von Arue nach Malekula haben kommen lassen, so muß auch die zeremonielle Opferung des Schweines aus Arue stammen. Zwar muß zugestanden werden, daß das Ritual in Malekula viel ausgebildeter ist, als in Arue, und daß die Abstammung des Menggi vom Ritual Arues auf den ersten Blick keineswegs klar ist; sie ist aber, wie wir sehen werden, zu belegen, nur ist zum einfacheren Ritual Arues in Malekula noch sehr viel anderes Ritual dazu gekommen, und es hat sich dann in Malekula in besonderer Richtung weiter entwickelt.

Wenn wir die Menggi kurz definieren wollen, so besteht sie in einer Serie von Schweineopfern, bei denen die Hauerschweine immer die wichtigsten Opfertiere sind. Durch sukzessive Opfer erhöht man sich in der Rangordnung der Menggi und damit im sozialen Range. Man erlangt das Recht zum Tragen ganz bestimmter Abzeichen, Schmuckstücke, in gewissen Gegenden ist auch eine strenge Trennung der Feuerstellen und der daran bereiteten Nahrung in der Menggi üblich. Durch die Menggi wird die Männergesellschaft in eine große Zahl von Gradstufen geteilt, die höchsten Grade sind das, was man als Häuptlinge bezeichnen kann. Dadurch wird das in vielen Teilen der nördlichen Neuen Hebriden fehlende Häuptlingstum ersetzt.

An die Menggi ist auch das Statuenwesen, sind die Megalithe gebunden, viel Ritual der geheimen Gesellschaften hat sich angegliedert, so daß man sagen kann: die Menggi ist eine Verbindung von Geheimbundsritual mit Schweineopfern.

Demgegenüber stellen sich die Schweineopfer in Arue viel einfacher dar, und wenn es mir auch infolge der Kürze meines Aufenthaltes nicht gelungen ist, alle Einzelheiten dieser Opfer kennenzulernen, so genügt das, was wir wissen, um die grundlegende Verwandtschaft mit der Menggi — die ja schon durch die Verwendung des Hauerschweines außer Frage gestellt ist — weiter zu erhärten.

In Arue haben, wie schon gesagt, nur die erblichen Häuptlinge überhaupt das Recht, die Hauerschweine zu züchten. Den Gemeinen ist die Zucht derselben absolut verboten, sie dürfen nur gewöhnliche Schweine haben. Die Zucht stellt also das Vorrecht einer aristokratischen Klasse dar. Die Opferung eines Hauerschweines geschah für einen Häuptlingssohn durch seinen Vater, und dadurch bekam der Sohn erst das Recht, einen Hauerschmuck zu tragen bzw. einen zu besitzen, denn wir haben schon gesehen, daß auch die Gemeinen einen Hauerschmuck tragen konnten, aber besitzen konnten sie ihn nie. In Arue durften auch die Gemeinen ihre gewöhnlichen Schweine zu dem Opferfeste eines Hauerschweines bringen. Sie wurden mit dem Hauerschweine zusammen getötet, indem man einen Speer von der Brust aus gegen den Rachen zu langsam vorstieß. (In Malekula werden die Schweine mit besonderen Keulen auf den Kopf geschlagen.) Das Hauerschwein wurde dann zerlegt, Teile wurden den befreundeten Häuptlingen geschenkt, derjenige, welcher den Kopf erhielt, mußte den Unterkiefer lösen und ihn dem Opferer zurücksenden, der darauf die Hauer ausbrach und zu einem Brustschmucke verarbeitete, der dann in der schon mitgeteilten Weise geheiligt werden mußte. Dann bekam eben der Sohn den Schmuck und durfte ihn auch tragen.

Nach dem Tode des Vaters opferte der Sohn an dessen Grabstelle Hauerschweine mit dem deutlich ausgesprochenen Zwecke, die Seelen dieser Schweine sollten dem Vater im Jenseits als Nahrung dienen. Konnte ein Häuptling viele solcher Opferfeste abhalten, so wurde er weit herum berühmt, denn solche Opferungen waren immer große Volksfeste, und der Ruhm des Opfernden als eines reichen und freigebigen Mannes sprach sich weit herum, und der Mann hatte politisch wie sozial große Autorität, viel mehr, als ihm seine Häuptlingswürde allein sichern konnte.

Man sieht also in Arue vorbereitet, was wir auch in Malekula als das Wesen der Menggi erkennen werden: Steigerung des sozialen Ansehens durch das Opfern von Hauerschweinen und Sicherung reichlichen Schweinebesitzes im Jenseits.

Irgendwelche Verbindung mit dem Rituale der Geheimen Gesellschaften, irgendein festes System von Graden, eine Verbindung mit Statuen- und Megalithwesen (was beides in Arue fehlt) konnte ich nicht erkennen, auch nicht mit dem Feuer, mit heiligen Pflanzen oder Masken. Wir treffen also in Arue nur das eine einfache Motiv, an welches sich in Malekula noch andere angegliedert haben.

Zunächst ist für Malekula festzustellen: Was in Arue ein Vorrecht der Häuptlinge gewesen ist: die Hauerschweineopferung, ist in Malekula allen zugänglich geworden: das aristokratische System hat sich in ein demokratisches umgewandelt — insofern eine Profanierung oder Degeneration. Dafür haben sich aber an die Menggi angegliedert: das Ritual der Geheimbünde, Maskenwesen, Pflanzen- und Steinritual, Feuerkult, Megalithe und Statuen — also fast alle Erscheinungen melanesischen Rituals überhaupt.

Die Menggi finden wir nun in den vielfältigsten Varianten in allen Neuen Hebriden und den Banks-Inseln, und wenn ich früher die Ansicht ausgesprochen habe, sie habe sich von den Banks-Inseln aus nach Süden ausgebreitet (Speiser, Ethn. Mat. 383), so muß ich diese Ansicht hier widerrufen: bei der Verbindung der Menggi mit dem Hauerschweine, bei der Verbindung des Hauerschweines mit der Kopfdeformierung muß die Menggi sich zuerst in Südmalekula festgesetzt und von dort sich dann ausgebreitet haben. Dieser Ansicht scheint auch Layard zu sein (a. a. O. 143, 145): da die Gradzahl im Süden von Unua, dem Orte von wo aus die Menggi nach Atchin gelangt ist, viel größer ist als im Norden von Unua, ist zu

schließen, daß das Gebiet mit barockerer Ausbildung der Menggi auch deren Ausbreitungszentrum sein wird, während an der Peripherie des Ausbreitungsgebietes sich die einfacheren Formen finden. Layard macht sogar für die Neuen Hebriden selbst auf einen Prozeß der Demokratisierung aufmerksam, wie ich ihn schon zwischen Arue und Südmalekula festgestellt habe (a. a. O. 201): in Atchin ist „Mal“ ein hoher, aber nicht der höchste Menggi-Grad, von dem Layard annimmt, daß er der höchste und erbliche soziale Grad einer eingewanderten Bevölkerung gewesen sei. Später konnte dieser Grad dann aber durch Schweineopfer erkaufte werden und sank damit auch an Ansehen.

Deacon (a. a. O. 498) meint, die Menggi sei über Malo nach Aoba gekommen und nach Ambrym von Malekula aus (a. a. O. 514). Nach Malo ist die Menggi aber sicher auch von Malekula aus gekommen, wie so viele andere Kulturelemente (Speiser, Ethn. Mat.), so daß also die beiden Forscher zu ähnlichen Schlüssen kommen wie ich: Malekula ist das Ausbreitungszentrum der Menggi, und die Menggi ist dort durch Einwanderer importiert worden.

In diesen Immigranten möchte Layard die „Ambat“ sehen (a. a. O. 216ff., 214), an welche die Erinnerung in Südmalekula noch lebendig ist: sie waren weiß, glaubten an ein Jenseits im Himmel, herrschten über langohrige, dunkle Menschen, brachten Fruchtbäume, übten die Kopfdeformierung, machten Schädelstatuen und die heute erloschene Keramik und brachten die Menggi. Dies wäre also ein gut Teil der Kulturelemente, welche sich in Malekula über die primitive Nambaskultur gelegt haben, und von diesen Elementen kommen Hauerschweinezucht, Kopfdeformierung, Schädelkult auch in Arue vor, so daß wir also in den Ambat die Bevölkerung sehen dürfen, die nach Arue und von Arue nach Malekula gekommen ist. Allerdings kommen in Malekula viele Elemente vor, welche in Arue fehlen, so daß mit einer doppelten Einwanderungswelle der Ambat zu rechnen sein dürfte: einer, welche nur Arue berührt hat, und dann müßten wir die Annahme einer direkten Einwanderung von Arue nach Malekula fallen lassen und eine besondere (zweite) Ambatwelle direkt nach Malekula kommen lassen (was im Prinzip an unseren Ausführungen nichts ändert), oder wir müssen annehmen, daß, infolge der schon (S. 160) erwähnten Katastrophen, viele Kulturelemente in Arue nachträglich verschwunden sind.

Wir dürfen uns nun fragen, woher denn die Ambat gekommen sein könnten, und da werden wir wiederum auf Nias hingewiesen: dort kommen vor Hauerschweinezucht, Schädelkult, Hauerschmuck als Kriegstracht, ein System von zeremoniellen Schweineopfern, Megalithkultur, welche derjenigen von Malekula sehr ähnlich zu sein scheint, und eine malaische Bevölkerung, welche den Melanesiern in Malekula sehr wohl als „weiß“ erscheinen konnte (wenn schon Layard ausdrücklich gesagt worden ist, a. a. O. 214, daß die Ambat weiß gewesen seien „wie Weiße“). Auch die Keramik der Ambat wird von Nias stammen, dort fehlt nur die Kopfdeformierung, die sich also dann in Arue herausgebildet haben müßte oder in Nias verschwunden ist.

Die Kulturverwandtschaft von Südmalekula mit Nias scheint immerhin so groß zu sein, daß es sich lohnen wird, in anderem Zusammenhange dieser Frage nachzugehen.

Es scheint mir auf alle Fälle gerechtfertigt, zu sagen, daß die Ambat von Nias direkt nach Arue und von dort nach Südmalekula gelangt seien und mitgebracht haben die Hauerschweinezucht, Schweineopfer, Hauerschmuck, Schädelkult und nur nach Malekula Megalithe, Keramik und Hauermaske.

Wahrscheinlich waren die Ambat numerisch nicht stark, so daß sie anthropologisch keine Spur zurückgelassen haben; es muß dahingestellt bleiben, ob die Kopfdeformierung in Arue-Malekula entstanden ist (um die Kopfform der Ambat zu imitieren) oder ob sie schon aus Indonesien gebracht worden ist (durch die Ambat?)

Damit haben wir die Elemente behandelt, welche Arue und Malekula ausschließlich gemein sind. Wir haben aber gesagt, daß das Ritual der Schweineopfer in Malekula viel reicher ist, als in Arue, und wir werden nun untersuchen, woher Malekula diese Bereicherung erhalten haben könnte.

B. Wir gehen dazu über, Elemente, welche auch sonst in Melanesien weit verbreitet sind, in unsere Betrachtung einzubeziehen.

Das Schwirrholz.

Es kommt in allen nördlichen Neuen Hebriden und in den Banks-Inseln (manchmal nur als Spielzeug) vor, es fehlt in den südlichen Neuen Hebriden und in Neukaledonien, so daß es sich also später als die Beschneidung ausgebreitet haben, bzw. nach Malekula gelangt sein muß. Dies bestätigt, was wir schon am anderen Orte ausgesprochen haben (Speiser: Über Initiationen), daß Beschneidung und Schwirrholz genetisch nichts miteinander zu tun haben.

Die Verbreitung des Schwirrholzes ist:

Sepik,
Nordküste von Neuguinea bis zum Huongolfe,
Papuagolf,
Marind,
Torresstraße,
Tami,
Siassi-Umboi,
Neubritannien,
Neuirland,
Admiralitäts-Inseln,
Buka,
Bougainville,
Florida,
Banks-Inseln,
Nördliche Neue Hebriden.

Es fehlt:

Inland Neuguinea,
Massim,
Papuo-Melanesier,
Baining,
Salomonen (außer genannten),
Sta Cruz,
südliche Neue Hebriden,
Neukaledonien.

Das Schwirrholz fehlt also den „Ur“-kulturen, den Massim, Papuo-Melanesiern und den meisten Salomonern. Wenn das Schwirrholz nun auch nicht an die Beschneidung gebunden ist, so doch wohl fest an die Initiation, so bald diese sich über die einfachste Form hinaus entwickelt hat und Masken verwendet. Wir werden wohl kaum ein Gebiet finden können, wo das Schwirrholz noch als Ritualgerät vorkommt, in welchem Masken oder Maskierung fehlen würden, ist es doch gerade der Zweck des Schwirrholzes, die Stimme der Geister vorzutäuschen. Wo es ohne Masken vorkommt, wie in Aoba, ist es zum Spielzeug degeneriert. Da wir das Schwirrholz in Arue wie in Malekula finden, ebenso auch Masken, so wird das Schwirrholz mit den Masken, die bekanntlich der primitiven Nambaskultur fehlen, eingedrungen sein.

Da das Schwirrholtz an die Initiation gebunden ist, müssen wir die Initiation untersuchen.

Die Initiation und die Beschneidung.

Vor allem müssen wir uns über den Begriff der Initiation klar werden, denn es wird das Wort heute vielfach für ganz verschiedene Riten gebraucht: für die eigentliche Initiation und für die Beschneidung, die beide zunächst nichts miteinander zu tun haben und die sehr wohl unabhängig voneinander vorkommen können. (So spricht Layard a. a. O. 220 von Initiation, wo es sich um die einfache Beschneidung, sogar da, wo es sich nur um die Zahnexzision der Mädchen handelt.) Das Wort Initiation sollte nur dann gebraucht werden, wenn es sich um wirkliche Initiation: d. h. Einführung, Einweihung, handelt, also in einen Männer- (oder Weiber-) Verband oder in einen Geheimbund. Daß bei solchen wirklichen Initiationen oft die Beschneidung vorgenommen wird, tut nichts zur Sache, denn die eigentliche Initiation kann sehr wohl ohne Beschneidung bestehen, und wenn die Beschneidung auch sehr oft bei der Initiation vorgenommen wird, so darf die einfache Beschneidung nicht ohne weiteres als Initiation bezeichnet werden, besonders dann nicht, wenn neben ihr noch andere Initiationen vorkommen.

In Malekula hat nun die Beschneidung mit der Initiation in die Menggi absolut nichts zu tun, und wir wollen zunächst die Beschneidung Malekulas mit der Arues vergleichen.

Die Beschneidung.

Sie ist schon behandelt worden im Rahmen der primitiven Nambaskultur und wir wollen uns hier nicht daran stoßen, daß sie technisch in Malekula anders ausgeführt wird, als in Südnambas, nämlich als einfache Inzision.

Uns interessiert hier das Zeremoniell, unter welchem die Beschneidung ausgeführt wird.

In meiner Arbeit über die Initiationen (a. a. O.) habe ich als das Wesentliche derselben erkannt: die Aufnahme der Knaben (und Mädchen) in den Kreis der Erwachsenen, in den Männerverband, womit verbunden ist die Kommunion mit den wichtigsten Nahrungsmitteln, welche den Knaben durch die Vorfahren (Maskierte) feierlich übergeben werden. Dazu kommen meistens Kraftübertragungen von den Alten auf die Knaben, und es kann wohl die Beschneidung ausgeführt werden, sie muß es aber nicht.

Bei dieser Urform der Initiation handelt es sich also nur um die Aufnahme der Knaben in den Männerverband der keineswegs einem Geheimbunde gleichzusetzen ist, denn es gehören ihm alle vollwertigen Männer an, und ein esoterisches Ritual besteht höchstens gegenüber den Weibern.

Die Tendenz zu esoterischem Getue mußte sich aber bei diesen Männerverbänden sehr bald herausbilden, sie haben sich rasch mit einem geheimnisvollen Schleier umgeben, und aus ihnen haben sich dann die eigentlichen Geheimbünde so abgespalten, daß sich im Männerverbände besondere, engere Verbände bildeten, in welche nicht mehr jeder Knabe durch die Initiation automatisch aufgenommen war, sondern in die er nur durch eine weitere Initiation aufgenommen werden konnte. In diesen nun wirklich esoterischen Verbänden, die wir wohl am entwickeltsten im zentralen Melanesien antreffen, und die sich vom ursprünglichen Männerverbände durchaus unabhängig gemacht haben, hat dann auch das Ritual und das

Maskenwesen seine reichsten Blüten getrieben: das sind dann die wirklichen Geheimbünde.

Wir hätten also die folgenden Entwicklungsstadien: den Männerverband, in welchen jeder Knabe aufgenommen wird, und der esoterisch ist nur gegenüber den nicht Initiierten, d. h. den Knaben und den Frauen. Im Männerverbände vollzieht sich das ganze rituelle Leben des Stammes. Das zweite Stadium ist das, bei welchem sich im Männerverbände besondere Gruppen gebildet haben, die nun nicht mehr jedem initiierten Manne ohne weiteres offen stehen, sondern denen man nur durch eine weitere Initiation beitreten kann, und die nun allen anderen Männern gegenüber esoterisch sind. Das sind die eigentlichen Geheimbünde.

Die eigentliche Initiation, d. h. die Knabenweihe bleibt bestehen, bei ihr wird die Beschneidung vollzogen, da wo sie überhaupt Sitte ist, während sie bei der Initiation in die Geheimbünde nie in Frage kommt.

In Malekula ist nun das zweite Stadium festzustellen. Wenn wir im südlichen Nambasgebiete die Beschneidung haben, aber nicht einmal mehr deutliche Spuren von Männerverbänden (vgl. 134), so kommt in Malekula die Beschneidung vor, ebenfalls fast ohne Beziehung zu einem Männerverbände. Daneben finden wir aber eine ganze Reihe Organisationen, wie die Menggi, Suque, Quatu und andere, in welche der Eintritt fakultativ ist, welche sich jedoch so stark entwickelt haben, daß der eigentliche, ursprüngliche Männerverband an Bedeutung stark verlieren mußte, bis er, wie dies heute der Fall ist, rituell kaum mehr zu bemerken ist.

Damit mußte aber auch die Initiation in den Männerverband an Wichtigkeit verlieren, zugunsten der Initiation in die anderen Verbände. Das läßt sich gerade für Malekula belegen, wo bei der Initiation mit Beschneidung nur noch Reste der wichtigeren Initiationselemente zu erkennen sind. Nach Layard (a. a. O. 220) müssen die Knaben vor und nach der Beschneidung baden, nachher dürfen sie im Walde herum streifen und auf Bäume mit Pfeilen schießen (sie spielen sich als Geister auf), gleich nach der Operation zerstampft der Knabe einen Yams, und bei der Rückkehr ins Dorf essen sie einen Pudding, der noch im Männerhause zubereitet worden ist. Ich erkenne hier noch die Rudimente der wichtigsten Initiationsriten: Maskenfreiheit = Kommunion mit den Ahnen, und Kommunion mit der Nahrung.

Auch im südlichen Nambasgebiete haben wir Speisetabu bei der Beschneidung noch erkennen können (oben S. 135), woraus wir schon geschlossen hatten, daß die primitive Nambaskultur die Beschneidung kennen gelernt hat, verbunden mit einer schon fast ganz degenerierten eigentlichen Initiation, von welcher nur noch einige auf Nahrung bezügliche Riten sich erhalten haben.

Wenn wir nun angenommen haben, die primitive Nambaskultur sei von Arue nach den Neuen Hebriden gelangt, so wird es uns interessieren, wie sich denn in Arue die Initiation darstellt und ob sie dort auch schon degeneriert ist.

Kurz zusammengefaßt, vollzieht sich die Initiation in Arue so: Der Knabe wird ins Männerhaus gebracht, wo das Schwirrholz geschwungen wird und wo ihm ein Maskierter erscheint: der Schwirrholzgeist. Die Frauen glauben, der Knabe werde von einem Ungeheuer verschlungen, und senden reichlich Essen ins Männerhaus, damit das Ungeheuer den Knaben wieder herausgebe. Die Beschneidung (Zirkumzision) wird von einem Manne oder dem Schwirrholzgeiste selbst ausgeführt. Nach der Heilung tritt der Knabe wieder unter einiger Feierlichkeit ins tägliche Leben zurück. Er hat aber meistens das Maskengeheimnis nicht kennen

gelernt. Das wird ihm erst später enthüllt, frühestens nach der Heilung der Beschneidungswunde, meistens aber viel später (oft nach Jahren erst) in einer besonderen Zeremonie, bei welcher dem Knaben dann die Maske und das Maskenkleid gezeigt werden — dies erst ist dann das, was wir die eigentliche Initiation nennen möchten. Ähnlich geschieht es an der ganzen Ostküste von Neubritannien bis zu den Mengen (die allerdings von Schwirrholtz und Verschlingung nichts wissen), auch in Umboi (wo merkwürdigerweise die Beschneidung operativ gleich ausgeführt wird wie in Südnambas: ein Längsschnitt, infolge dessen sich ein Hautklumpen unter dem Penis bildet).

Durch die Beschneidung ist der Knabe also keineswegs initiiert, geweiht, sie bildet vielmehr eine Zeremonie für sich, eine rein kosmetische, die nur insofern mit der Initiation verbunden ist, als dabei Maskierte auftreten. (Daß in Arue wie in Malekula Schweinezahlungen bei der Beschneidung entrichtet werden müssen, will nichts für einen Zusammenhang mit Suque, Menggi oder Dukduk sagen, denn das Schwein ist in diesem Gebiete überhaupt das wichtigste Geschenk- und Zahlungsmittel.)

Wir stellen also in Arue, Unabhängigkeit der Beschneidung von der eigentlichen Initiation fest. Damit dürfen wir schließen, daß auch in Malekula die eigentliche Initiation sich nicht mehr auf die Beschneidung beziehe, trotzdem wir bei dieser noch Rudimente des vollen Initiationsrituales erkennen können, sondern auf die Aufnahme in die Menggi.

Ähnlich ist es an der Südküste von Neubritannien, wo wir alle Übergänge feststellen können vom gewöhnlichen Männerverband, in den jeder Knabe bei der Initiation aufgenommen wird und bei der ihm das Maskengeheimnis preisgegeben wird, bis zum eigentlichen Geheimbunde (Dukduk), der nicht mehr jedem Knaben offen steht. Man kann da deutlich erkennen, wie die Geheimbünde sich allmählich aus dem Männerverbände heraus bilden und wie damit die Bedeutung des Männerverbandes und auch die Aufnahme in ihn an Wichtigkeit ungemein verlieren. Wir müssen uns also die Entwicklung in Arue so vorstellen: In Arue gibt es eigentlich nur den Männerverband (wobei wir absehen von einigen kleinen, schon fast zu Fastnachtstruppen gewordenen Maskengruppen, die zudem sehr Wahrscheinlich von der Gazelle-Halbinsel her übernommen worden sind). In ihn mußte jeder Knabe aufgenommen werden: eben durch die Initiation. Diese besaßen die Arue-Leute sicher von Anfang an und sie bestand, darin, daß der Knabe in alles, was der Mann wissen mußte, auch ins Rituelle, eingeweiht wurde. Dabei sind auch Speisetabus gelöst worden. Masken traten auf, vielleicht wurde auch die Verschlingung unter Schwirrholtzlärm vorgetäuscht.

Das war die Initiation wie sie uns schon in Australien entgegentritt und die sicherlich einer sehr alten Bevölkerungsschicht in Melanesien angehört. Später erst ist die Beschneidung in Arue eingedrungen, und auch sie war für jeden Knaben obligatorisch. Wahrscheinlich hat sie sich schon in Neuguinea mit der Initiation verbunden als ein Mannbarkeitsmittel, das am besten bei Anlaß der Initiation ausgeführt wurde, und so ist sie nach Arue gekommen, was zu einer Verdoppelung des Rituals geführt hat: Masken und Schwirrholtz treten bei der Beschneidung, nachher aber nochmals bei der Initiation auf, bei welcher dem Knaben dann das Maskengeheimnis enthüllt wird.

Es ist in Arue also der gleiche Männer- und Maskenverband, der Beschneidung und Initiation, aber in zeitlicher Entfernung vollzieht. In der Gazelle-Halbinsel jedoch, wo die Geheimbünde sich vom Männerverbände getrennt haben und wo der Männerverband sozial kaum mehr große Bedeutung hat, kommt eine Initiation zwar auch noch vor (Klein-

titschen 192) von sozialer Wichtigkeit ist aber die Aufnahme in einen Geheimbund, die nicht obligatorisch ist und schwer erkaufte werden muß.

In die primitive Nambaskultur, welche den Männerverband gekannt hat, nicht aber die Masken oder das Schwirrholtz, ist nur die Beschneidung eingedrungen, ohne die Masken und das sonstige Ritual, oder jedenfalls nur mit einem ganz rudimentären Initiationsritual, und so sind eben die sehr einfachen und verkümmerten Beschneidungszereemonien des südlichen Nambasgebietes zustande gekommen, in denen die Speisetabu nur notdürftig noch zu erkennen sind.

Wir haben nun also in Arue: den Männerverband mit der „Barku“-maske, welcher zuerst die Beschneidung vollzieht und in welchen später bei der eigentlichen Initiation der Knabe aufgenommen wird. Daneben aber geht völlig unabhängig einher das ganze Ritual der Schweineopfer, welche ja ein aristokratisches Vorrecht der „Häuptlinge“ darstellen. Im Lichte dieser Ausführungen haben wir nun auch die Verhältnisse in Malekula zu untersuchen: Malekula hat, durch den primitiven Nambascomplex, die Beschneidung erhalten, und offenbar mit dem gleichen bescheidenen Ritualen wie wir es aus Südnambas kennengelernt haben. Dann ist, von Arue her, in Malekula das Hauerschwein mit den Schweineopfern eingedrungen, doch konnten hier, anders als in Arue, die Einwanderer die Hauerzucht auf die Dauer nicht für sich monopolisieren, sondern sie ging an die Gesamtheit der Männer über und wurde demokratisiert. Auch hier ist die Beschneidung, so wenig wie in Arue, dadurch berührt worden, sie blieb wie sie war und wie sie heute noch ist, auch fehlte das Verschlingungsmotiv.

Wenn nun aber die Hauerschweinezucht an alle Männer übergang, eben demokratisiert wurde, so mußte sie auch für die Allgemeinheit der Männer von Interesse werden, also eine Sache des Männerverbandes, und damit mußte das Zeremoniel sich viel mehr entwickeln, als wenn die Schweineopfer Vorrecht einer kleinen Klasse geblieben wären. Dies besonders dann, wenn Anregungen eindringen, aus einem Gebiete, in welchem das Geheimbundwesen, das Verschlingungsritual, die Megalithkultur und dergleichen stark ausgebildet waren. Diese Motive, welche in ihrem Herkunftsorte Sache der Männerverbände waren, mußten sich an das Schweine-Opferritual angliedern, das Sache des Männerverbandes geworden war, und nicht an die fast zur Privatsache gewordene Beschneidung.

Durch diese neuen Impulse mußte das Ritual der Schweineopfer sich also ungemein bereichern und zur Menggi führen, wie wir sie heute antreffen.

Ich glaube, diese Verschmelzung wenigstens in einem Falle nachweisen zu können: in der Verschlingung.

Die Verschlingung.

Sie kommt in der primitiven Nambaskultur nicht vor, ist aber stark ausgebildet im Initiationsrituale von:

Marind,
Fly-River,
Purari,
Huongolf,
Tami-Inseln,
Astrolabe-Bay,
Nordküste von Neuguinea (nicht überall),
Sepik

und angedeutet in:

Umboi,
Arue,
Nord-Neuirland,

Buka,
Florida.

Unter „angedeutet“ verstehe ich, daß die Verschlingung nicht wirklich dargestellt wird, sondern daß sie den Frauen nur vorgelogen wird, wie z. B. in Arue. Unter wirklicher Verschlingung verstehe ich die dramatische Vorführung derselben, entweder durch ein Krokodil wie am Sepik, durch den Kaiemunu wie am Purari oder durch das als Ungeheuer gestaltete Haus wie am Huongolfe.

Der Kaiemunu nun ist ein Rohrgeflecht von konischer Form mit einem Rachen (Williams: *Natives of the Purari-Delta* 131, 132, 158, 160) und stellt sehr wahrscheinlich ein Krokodil dar, von dem die Knaben verschlungen werden (Wirz: *Wildnis und Freiheit*, Stuttgart 1933, 145), und auch aus Williams Mitteilungen läßt sich schließen, daß der Kaiemunu die Knaben verschlingt. Am Sepik wird ein unverkennbares riesiges Krokodil, aus Rohrgeflecht hergestellt, herumgetragen und aufs schönste verziert mit menschlichen Masken behängt. Bei der Initiation werden ihm die Knaben in den Rachen geschoben, worauf sie dann dem Tiere durch ein Loch auf den Rücken klettern, auf den sie sich rittlings setzen. Nach der Zeremonie wird das Tier verbrannt, wie auch der Kaiemunu. Fischartige Ungeheuer kommen auch in Neuirland vor (Kraemer, *Die Malanggane von Tombara*, München 1925, 64), und vermutlich sind auch die großen Matambala-Masken aus Florida solche Krokodil-Fisch-Ungeheuer gewesen. In den Admiralitäts-Inseln ist die Verschlingung, wie mir Dr. Bühler sagt, wenigstens auf Skulpturen manchmal angedeutet. In diesem Zusammenhange ist nun sehr wichtig, was uns Layard vom Ritual in der Menggi Südmalekulas zu berichten weiß (a. a. O.). Bei der Erlangung des Mew-Langawul-Grades braucht man einen hohlen Konus aus Bambus, der mit Hühnerfedern und fünf modellierten Gesichtern verziert wird. Bei der Graderhöhung müssen die Novizen in den Konus hineinkriechen, worauf sie im Konus um die Zeremonialtrommeln herumgetragen werden (a. a. O. 167). In seiner meisterhaften Analyse der Menggi kommt Layard zur Ansicht, daß die Grade, bei welchen dieser Konus benutzt wird, ein jüngerer Import seien (a. a. O. 196): „introduced from without and superimposed upon an indigenous system“, und daß (a. a. O. Anm. S. 196) die Zeremonie „suggests the possibility, that the cone itself represents an ancestor and the ceremony a rebirth“. Ferner kommt Layard zum Schlusse (a. a. O. 197), daß auch die Grade, welche mit Monolithen verbunden sind, eingeführt worden seien und zwar zusammen mit der Serie der Konusgrade.

Ich selbst zögere durchaus nicht, den Konus als ein degeneriertes Krokodilmodell anzusehen, denn auch der Kaiemunu hat Konusform, nur dazu noch Beine, und das Herumtragen der Novizen im Konus bedeutet anderes nichts als die Verschlingung (Sepik) und damit, wie Layard sagt, die Wiedergeburt.

Die dramatische Darstellung der Verschlingung fehlt nun, wie gesagt, in Arue, und so werden wir, wie schon früher (S. 160), auf Einflüsse hingewiesen, welche an Arue vorbei direkt nach Malekula gelangt sind, und zwar von Neuguinea her, am ehesten aus der Gegend der Sepikmündung. Damit ist im Einklange, daß Monolithen, von denen Layard meint, sie seien wie der Konus für sich nachträglich in Malekula eingewandert, in Arue ebenfalls fehlen, in der Sepikgegend aber vorkommen. Layards Ergebnisse sind uns also sehr willkommen zur Bestärkung unserer Ansicht, daß wichtige Elemente des Menggi-Rituals aus einem Gebiete mit hochentwickeltem Initiationszeremoniel unter Umgehung von Arue nach Malekula gekommen seien, und wir wiederholen nochmals unsere

Theorie, daß die Menggi entstanden sei aus den in Arue aristokratischen Hauerschweineopfern, welche in Malekula demokratisiert und durch Eindringen von Initiationsritual unter Umgehung von Arue außerordentlich bereichert worden sind.

Wir werden nun noch nach anderen Elementen suchen, welche in Malekula eingewandert sein dürften, ohne Arue berührt zu haben.

Da wäre zu nennen der Schädelkult und die Schädelmaske. Er ist in Malekula ganz sichergestellt durch das Auftreten der bekannten Schädelmasken, welche aber nur in Südmalekula im Bereiche der Kopfdeformierung hergestellt werden. An einem Zusammenhange von Schädelkult und Kopfdeformierung kann also in Malekula nicht gezweifelt werden, doch kann deswegen nicht behauptet werden, daß auch anderswo in Melanesien der Schädelkult an die Kopfdeformierung gebunden sei, denn wir haben die Kopfdeformierung in Melanesien nur in Südmalekula und Arue nachweisen können, der Schädelkult aber ist sehr weit verbreitet ebenso treten Schädelmasken viel seltener auf als der Schädelkult.

Ein Schädelkult ist nun in Arue zweifellos vorhanden: wenn die Leiche sich zersetzt hat, sammelt man den Schädel und die Humeri, bemalt sie mit Ocker und stellt sie in den Häuptlingshäusern auf, wo man ihnen Nahrung vorlegt. Periodisch werden die Schädel frisch bemalt, und wenn ein neuer Schädel den alten angereicht wird, so werden die alten, gleichsam zur Begrüßung des neuen, vor dem Hause aufgestellt und dann wieder an ihren alten Plätzen versorgt. Nach Jahren werden die sehr alten Schädel vergraben, über ihnen eine Kokosnuß, und man nimmt an, die sprießende Kokospalme enthalte die Lebenskräfte des betreffenden Toten, und die Nüsse dieser Palme werden ausschließlich als Saatkörner verwendet. Dies bezieht sich aber vor allem auf die Schädel der Häuptlinge, die auch allein das Recht zur Schweinehauzucht haben.

Den gewöhnlichen Schädelkult finden wir also in Arue wie in Malekula, und es liegt kein Grund vor, ihn nicht mit der Hauerschweinezucht usw. von Arue nach Malekula wandern zu lassen, denn er fehlt sowohl in der Urkultur wie in der primitiven Nambaskultur. Er ist also kein sehr altes Kulturelement in der Südsee, bei seiner weiten Verbreitung lassen sich aber kaum kulturhistorische Schlüsse in bezug auf die nördliche Nambaskultur ziehen, und wir haben uns der Schädelmaske zuzuwenden, die viel seltener ist als der Schädelkult. Sie kommt vor:

Marind (Kopffagd und Mumien),
 Lake Murray (dito),
 Fly River (dito),
 Purari,
 Torresstraße,
 Sepik,
 Gazelle-Halbinsel,
 Neuirland,
 Admiralitäts-Inseln,
 Suf (nur Augen- und Nasenpflocke) Anachoreten-Gruppe,
 Ruviana,
 Sta Cruz (Augen-, Nasen- und Hinterhauptsloch-Pflocke).

Man sieht, daß die Schädelmaske auftritt an den kulturell miteinander verwandten großen Stromgebieten Mittel-Neu-Guineas, daß sie aber fehlt an den melanesischen Küstengebieten dieser Insel. Sie tritt dann auf an der Gazelle-Halbinsel und von da ausstrahlend nach Westen: Neuirland und Admiralitäts-Inseln und nach Osten: Salomonen-Sta Cruz. Voll entwickelt, d. h. mit naturgetreu aufmodelliertem Gesicht wieder in Südmalekula. Südmalekula kann also die Schädelmaske kaum von Norden her erhalten haben, sondern nur von Westen. Dabei ist, wie beim Konus und den Monolithen, Arue übersprungen worden, wenn man nicht

die einfache Bemalung der Schädel mit Ocker, wie sie in Arue geübt wird, der Gesichtsmodellierung der Schädel gleichsetzen will. Dies scheint mir aber kaum erlaubt.

Als Ausgangspunkt für die Schädelmaske in Malekula werden wir am ehesten den Sepik ansehen können, denn die Technik Malekulas steht derjenigen des Sepik sehr nahe (Modellieren mit einer plastischen Masse aus Kautschuksaft, Ton und Pflanzenfasern mit nachheriger Bemalung), auch kommen eben am Sepik die Monolithe vor und das Ungeheuer (der Konus Malekulas). (Es ist auffallend, daß die Schädelmaske und die tatsächliche Verschlingung meistens vereinigt anzutreffen sind: Sepik, Papuagolf, Nord-Neuirland?) Wir dürfen also schließen: von Arue nach Malekula sind gelangt Kopfdeformierung, Hauerschweinezucht, aber unter Umgehung von Arue sind von Neuguinea her nach Malekula gelangt: Verschlingung (degeneriert in Konus), Schädelmaske und, wir dürfen noch beifügen, Monolithe. Dies bedeutet also, daß die nördliche Nambaskultur sich nicht zusammensetzt aus nur drei Elementen: Urkultur, primitive Nambaskultur, Hauerschweinkultur, sondern aus vier Elementen: den drei genannten, von denen die zwei letzten von Arue aus gekommen sind, und noch einer vierten Kulturwelle, welche direkt von Neuguinea hergekommen ist.

Die Schädelmaske hat nun ein weiteres Kulturelement in Südmalekula erzeugt, die Schädelstatue. Sie tritt nur in Südmalekula auf, sonst nirgends in der Südsee, eben nur im Bereiche der Kopfdeformierung und der Schädelmaske. Sie ist natürlich nicht spontan dort entstanden, sondern muß sich aus bestimmten Impulsen heraus entwickelt haben, und diese haben wir zu finden.

Wir haben zunächst zu fragen, ob die Schädelstatue sich aus der Schädelmaske herausgebildet habe, in der Weise, daß an die Maske später der ganze Leib angesetzt wurde, oder ob die Schädelmaske, z. B. am Sepik, nur noch der Rest einer einstigen Schädelstatue sei, so daß auf die Herstellung des ganzen Leibes verzichtet worden wäre? Da aber Schädelstatuen am Sepik nicht vorkommen und wir nicht entscheiden können, ob sie dort einst vorgekommen sind, so sind wir auf die Beantwortung der Frage auf Malekula allein angewiesen.

Wenn wir die Schädelstatue an andere Erscheinungen anschließen wollen, so müssen wir uns über die Bedeutung derselben klar werden: die Schädelstatue soll offenbar nichts anderes sein, als der möglichst lebenswahr erhaltene Tote: sie ist also ein Ersatz für den Körper, den man lebenswahr nicht zu erhalten vermochte, sie ist ein Ersatz für die Mumie. In der Tat werden die Schädelstatuen ja auch im Männerhause aufgestellt und wie Lebende behandelt, indem man ihnen Essen vorlegt und sie überhaupt am Leben der Gemeinschaft weiterhin teilnehmen läßt. So sind diese Schädelstatuen die Ausgangsglieder all der Zwischenformen, auf welche ich früher schon hingewiesen habe (Ethn. Mat. 390), der Holzstatuen, der Korware und wahrscheinlich auch der Monolithe.

Wenn die Schädelstatue also ein Ersatz für die Mumie ist, dann müssen wir nach Mumifizierung suchen, und diese finden wir denn auch in Arue: dort wurden die Häuptlinge nicht wie die Gemeinen begraben, sondern man hängte sie auf ihren Schlafgestellen im Hause auf. Man räucherte sie, und die Zersetzungssäfte wurden durch einen Bambus in eine Grube unter der Leiche geleitet. Diese verfaulte und trocknete schließlich aus und blieb so im Hause. Das ist also der unverkennbare Versuch, die Leichen der Vornehmen möglichst lange lebensfähig zu erhalten, also einer Mumifizierung. Derartige Versuche sind ja in der Südsee überhaupt keine Seltenheit.

Wenn nun nach Südmalekula, wohin von Arue her die Mumifizierung gekommen war, von Neuguinea her die Technik der Herstellung der Schädelmaske gebracht wurde, so lag es nahe, diese Technik auch auf den Versuch zur Erhaltung des ganzen Leibes auszudehnen und eben die Schädelstatue herzustellen, welche doch unvergleichlich viel lebenswahrer sein mußte, als die vertrocknete Mumie oder die Holzstau. In der Tat wird auch die Oberfläche der Statue mit der gleichen plastischen Masse behandelt, mit welcher das Gesicht auf den Schädel modelliert wird.

Diese Hypothese von der Entstehung der Schädelstatue scheint mir erlaubt, denn die Schädelstatue kommt tatsächlich nur da vor, wo die Schädelmaske und die Mumifizierung zusammengetroffen sind (sie muß nicht überall dort entstehen), und daß in Südmalekula wirkliche Mumifizierung auch versucht worden ist, ergibt sich aus den Mitteilungen von Layard (a. a. O. 208), laut welchen die Leiche eines vornehmen Mannes nicht begraben, sondern in ihrem Hause liegen gelassen wird, bis die Knochen dann weggeworfen werden. Sie wird also gleichbehandelt wie in Arue. Auf eine sehr merkwürdige Analogie muß hier hingewiesen werden, welche wiederum direkt Malekula mit Nias verbindet: hier kommen halb lebensgroße Holzstatuen vor, mit aufgerichtetem Penis, ohne Nambas allerdings, die keine Arme haben, aber senkrecht aus dem Kopfe aufstehend zwei Bretter, auf denen je ein kleines Gesicht ausgeschnitten ist. Viele der Schädelstatuen aus Malekula haben nun auch: einmal den aufgebundenen Penis, dann aus den Achseln aufstehend zwei Stangen, an denen menschliche Gesichter aufmodelliert sind. Die Übereinstimmung ist nun doch zu groß, als daß sie durch Konvergenz erklärt werden könnte, und wenn wir bedenken, daß Nias mit Südmalekula noch gemein hat die Hauerschweinezucht, den Hauerschmuck, den Schädelkult, Megalithe und den aufgebundenen Penis, so reiht sich die Analogie der Statuen diesen anderen Gemeinsamkeiten ein.

Aus der Mumie haben wir abgeleitet oder wenigstens mit ihr in Beziehung gesetzt, weil ja auch dem Wunsche entspringend, ein Heim für die Seele zu bilden, die anthropomorphe Statue. Zu ihr sind auch die Brettstatuen, die Agiba zu rechnen, doch sind diese eine Sonderform der wirklichen Rundstatue. In Südmalekula kommt die Rundstatue vor, allerdings seltener als in Nordmalekula und Ambrym und in den Banks-Inseln, vielleicht deshalb, weil wir in Südmalekula eben die Schädelstatue haben.

In Arue fehlt nun die Statue überhaupt, und so kann sie nicht von dort her nach Malekula gekommen sein. Die Verbreitung der Statue ist:

Sentani-See,
Geelvink-Bay,
Sepik (meistens Flachstatue),
Madang,
Astrolabe-Bay,
Huongolf,
Tami-Inseln,
Roro,
Papua-Golf (neben Flachstatue),
Umboi,
Nord-Neuirland (Uli),
Admiralitäts-Inseln,
Buka,
Bougainville,
Ost-Salomonen,
Banks-Inseln,
Malekula,
Ambrym,
Epi,

Fate,
Neu-kaledonien.

Sie fehlt:

„Ur“kultur,
primitive Nambaskultur,
Massim,
Papuo-Melanesier,
westlicher Papua-Golf,
Neubritannien,
Süd-Neuirland,
westliche Inseln,
Nissan,
Choiseul,
Ysabel,
Sta Cruz (Duka-Pfosten),
Torresinseln,
Santo,
Aoba,
Maewo,
Nord-Pentecote.

Da die Statue in Neubritannien fehlt, wird sie wohl direkt mit der zweiten Kulturwelle von Neuguinea nach Malekula gelangt sein und Arue übersprungen haben.

Sehr ausgebildet ist im nördlichen Nambasgebiete das Maskenwesen. Wir können, wie mir scheint, zwei prinzipiell verschiedene Maskenformen unterscheiden: die Spitzmaske oder konische Maske und die Holzmaske.

Unter der Spitzmaske verstehe ich eine solche, welche in ihrer einfachsten Form aus einem Bambus besteht, der am einen Ende gespalten und dann durch Rotangringe gespreizt wird, so daß er auf den Kopf gesetzt werden kann. Über dieses Gestell werden Blätter, Tapa oder Netzgeflecht gezogen (die Dukduk-Masken leiten sich von Netzen ab), es kann ein Gesicht aufgemalt oder -modelliert werden, es können auf den Konus große Aufsätze, Federbüsche usw. befestigt werden.

Als Abwandlungen dieser einfachen Spitzmasken sehe ich dann alle jene Masken an, welche eben aus Stäben und Blättern zusammengesetzt sind.

Holzmasken aber bestehen aus einem geschnitzten Holze, oft von der einfachsten Form, das der Träger sich vor das Gesicht hängt, während die Spitzmaske aufgesetzt wird. Die einfache Holzmaske kann durch allerlei Anhängsel die mannigfaltigsten Formen annehmen.

Zwischen den beiden Maskentypen gibt es auch Bastardformen. Masken fehlen der „Ur“kultur und primitiven Nambaskultur.

Die Spitzmaske kommt vor:

Sepik,
Nord-Neuguinea, sporadisch,
Huongolf,
Tami-Inseln,
Roro,
Mekeo,
Papua-Golf,
Umboi,
Arue,
Gazelle-Halbinsel,
(Baining),
Buka,
Bougainville,
Tabar,
Lihir,
Florida,

San Cristoval,
Banks-Inseln,
Nord-Nambas.

Die Spitzmaske scheint mir eng mit dem Totenkulte verbunden zu sein, und sie tritt überall da auf, wo wir eine einigermaßen intakte Initiation finden und das Schwirrholtz. Sie ist zwar die älteste Maskenform, kommt aber in der primitiven Nambaskultur nicht vor, wo ja eben auch die Initiation nur stark degeneriert nachzuweisen ist. Ebenso ist sie nur verkümmert in den Salomonen, wo auch die Initiationen meistens fehlen.

Die Holzmaske kommt vor:

Sepik,
Awar,
Astrolabe Bay,
Tami,
(Purari),
Umboi,
Arue,
Nord-Neuirland,
Neu-Hannover,
Malekula,
Ambrym,
Neukaledonien.

Die Masken Neukaledoniens haben wir schon von Neuguinea hergeleitet (Speiser, Z. f. Ethn. 1933, 178), ebenso habe ich die Holzmasken von Malekula und Ambrym mit ihren großen Ringnasen von den Rüsselnasenmasken Neuguineas abstammen lassen (Speiser, Ethn. Mat., Taf. 90), während die Masken Neuirlands in Stil und Technik so eigenartig sind, daß ich für sie außermelanesische Beziehungen annehmen möchte.

Wenn wir schon andere Elemente in Malekula direkt von Neuguinea abgeleitet haben, unter Übersprungung von Arue, so möchte ich dies auch für die Holzmasken tun, und dann wären die Holzmasken in Arue nur ein jüngerer Import, und es wurde mir da auch gesagt, daß man die Masken dort erst seit etwa zwei Generationen kenne. Dies kann sich aber nur auf die Holzmasken und nicht auf die Spitzmasken beziehen, welche sicherlich viel älter sind als nur zwei Generationen (Dukduk usw.).

Ich möchte also die Holzmasken in Malekula direkt von Neuguinea herleiten.

Ein weiteres Kulturgut ist der Knochendolch. Als Dolch kommt er zwar in Malekula nicht vor, wohl aber als Eßspatel, meistens aus einem menschlichen Femur hergestellt, und er wird im Oberarmbande getragen. Anderswo tritt dieses Eßgerät nicht auf, und wir dürfen es daher wohl mit den auch nicht sehr weit verbreiteten eigentlichen Dolchen in Beziehung setzen. Diese kommen vor:

Sepik,
Nordküste Neuguinea, sporadisch,
Astrolabe Bay,
Huongolf,
Papua-Golf,
Umboi,
Arue,
(Malekula, als Eßmesser).

Man sieht, daß in Neuguinea dieser Dolch ungefähr die gleiche Verbreitung hat wie die Initiation und andere Elemente, die wir dann auch in Malekula wieder finden, und wenn wir zunächst gezögert haben, die Eßspatel Malekulas zu den meistens auch aus menschlichen Knochen bestehenden Dolchen in Beziehung zu setzen, so wird dies durch die typische Verbreitung der Dolche gerechtfertigt, von denen übrigens Reche annimmt, daß sie auch als Eßgeräte benützt worden seien.

Wenn wir in Arue den Witwenmord finden, ebenso in Santo und den südlichen Neuen Hebriden, so ist es auffallend, daß er im nördlichen Nambasgebiete zu fehlen scheint. Aus der „Ur“-kultur haben wir ihn ausschalten müssen, ebenso aus der primitiven Nambaskultur, ansonst er in Malekula vorkommen müßte (wobei allerdings die Möglichkeit in Betracht zu ziehen ist, daß der Witwenmord in diesem Gebiete vor den Weißen geheim gehalten werden konnte), und an das Hauerschwein usw. kann er auch nicht gebunden gewesen sein. Wir können ihn also einstweilen keinem Kulturkomplexe zuweisen.

Ein ebensowenig zu lösendes Problem ist die Zuweisung der Zahnexzision, die in Arue nicht, dafür in Südmalekula allein von den Frauen ausgeübt wird. Dies scheint überhaupt der einzige Ort in ganz Melanesien zu sein, wo die Exzision vorkommt. Zur „Ur“-kultur kann sie nicht gehören, auch nicht zum primitiven Nambaskomplex, so daß wir sie kulturell nicht einreihen können.

Ähnlich steht es mit dem Zahnschwärzen, das vorkommt in:

Sissanu,
Huongolf,
Südmassim,
Umboi,
Arue,
Mengen,
Gazelle-Halbinsel,
Shortlands-Inseln,
Ruviana,
Ulawa,
Malaita.

Seine Verbreitung konzentriert sich um Umboi, wo angeblich allein die eisenhaltige Erde vorkommen soll, welche für die Schwärzung notwendig ist. Wenn die Sitte mit dem Hauerschwein aus Indonesien importiert worden ist, so wäre verständlich, wenn sie in Malekula fehlt, weil dort eben die erforderliche Erde fehlt (und vielleicht ist die Zahnexzision der Weiber hierzu in Beziehung zu setzen?). Auffallend ist dann nur das Vorkommen in den Salomonen. Wir können also das Zahnschwärzen einstweilen nicht einer unserer Kulturen zuweisen.

Nur in Malekula findet sich von allen Neuen Hebriden das Zahngeld (Speiser, Ethn. Mat. 182), und dorthin ist es sicherlich von Arue aus gelangt, wo Zahngeld von großer Bedeutung ist. Es ist also wohl an die Kopfdeformierung gebunden gewesen und hat sich wie diese in den Neuen Hebriden nicht über Südmalekula hinaus ausgebreitet.

Das Muschelperlengeld ist der primitiven Nambaskultur fremd, wird auch in Arue wenig benützt, so daß ich glaube, daß es mit einer späteren Welle aus den Salomonen nach den Neuen Hebriden gelangt sei.

Das gleiche wäre zu sagen von der Langschüssel, denn jegliche Holzschüssel fehlt in Arue, doch könnte auch ein Import der Langschüssel von Neuguinea her in Frage kommen.

Viel verbreitet ist im nördlichen Nambasgebiete die Darstellung des Vogels auf den Hausfirsten, vor allem auf den Totenhäuschen. Er ist meistens recht roh, aber in sehr großen Dimensionen aus den Brettwurzeln großer Bäume ausgeschnitten, kann aber zu einem gewöhnlichen Wurzelstock degenerieren. Wir haben den Vogel auf dem Hausdache schon in Neukaledonien angetroffen und haben ihn den Einwanderern zugewiesen. In Arue fehlt der Vogel, dagegen tritt er fast identisch auf in Umboi und in Spuren am Huongolfe und in Mailu. Was der Vogel bedeutet, wissen wir nicht, ich vermute, daß es sich um totemistische Ideen handelt (man bedenke, wie weit die Vogelklassen in Melanesien verbreitet

sind!), auch sind ja überhaupt Vogeldarstellungen sehr häufig (Schalen in den Tami-Inseln und San Cristoval, Schnitzereien in Neuirland usw.). Bei der Darstellung des Vogels auf dem Hausdache muß es sich aber um eine ganz besondere Variante von Vogel, „kult“ handeln, die ich mit der Menggi in Beziehung setzen möchte, denn es ist mir oft die Darstellung des Vogels bei den Suque-Zeremonien aufgefallen (Speiser, Ethn. Mat. 408), und auch Layard (a. a. O. 161, 188) weiß von der Darstellung von Vögeln (Falken) in der Menggi zu berichten. Es muß also der Vogel von Neuguinea über Umboi nach Malekula direkt gekommen sein, wohl vereinigt mit den Megalithen: Menhirs, Dolmen und Steinringe sind besonders in Malekula viel zu finden, und sie sind eng mit der Menggi verbunden (v. Layard a. a. O.). Sie fehlen aber, wie der Vogel, in Arue. Dagegen kommen sie vor:

Sepik,
Sentani-See,
Umboi,
French-Inseln,
Buka,
San Cristoval,
Banks-Inseln,
Aoba,
Santo,
Maewo,
Malekula,
Ambrym,
Epi,
Neukaledonien.

Die Megalithe von Neukaledonien haben wir von Neuguinea her einwandern lassen, und da sie eben in Arue und den meisten Salomonen fehlen, wird es auch mit den Megalithen von Malekula so sein: im besonderen ist mir die Ähnlichkeit der Megalithe von Umboi mit denen Malekulas aufgefallen, wie dort ja auch die ähnlichsten Vogeldarstellungen auf den Häusern vorkommen, und so werden Vögel wie Megalithe gemeinsam von Neuguinea über Umboi nach Malekula gewandert sein.

Wenn die Megalithe nun einen wichtigen Teil des Menggi-Rituals bilden, so ist doch ihr zahlreiches Auftreten nicht nur in Aoba, Maewo, Santo, sondern vor allem auch in den Salomonen überraschend. Nun sind aber die Megalithe vom Sepik, den Salomonen, Aoba und Maewo alles Monolithe, während in Umboi, French-Islands, Malekula, Ambrym und Epi neben den Monolithen (Menhir) auch viele Dolmen und Steinkreise vorkommen. Schon Rivers (Psychologie und Ethnologie 151) deutet an, daß sich in der Suque der Neuen Hebriden zwei Megalithkulturen getroffen haben könnten, und wenn wir unser Material überblicken, so scheint dies in der Tat sehr wahrscheinlich: die Monolithe hätten sich von Neuguinea aus, unter Übersprungung von Arue (falls dort nicht Monolithe noch gefunden werden sollten) nach den Salomonen ausgebreitet, während die Dolmen, schon vereinigt mit Monolithen, weiter von Westen her, Neuguinea nicht berührend, über Umboi nach Malekula gelangt wären.

Und wenn wir dem Ausgangspunkt im Westen nachforschen, so werden wir wiederum nach Nias gewiesen, wo wir ein ausgesprochenes Megalithwesen antreffen, dessen Formen, wenn wir von der höheren künstlerischen Ausführung in Nias absehen, auffallend nahe den Megalithen Malekulas zu stehen scheinen. Beim Vergleiche der Abbildungen von Nias mit denen aus Malekula kann hierüber gar kein Zweifel mehr bestehen (Schröder, Nias und Speiser, Ethn. Mat.). Es wird sich lohnen, dieser Übereinstimmung in anderem Zusammenhange nachzugehen.

Von Nias wären also ausgegangen das Hauerschwein und der Hauerschmuck nach Arue-Malekula, Megalithe (und Hauermaske) über Umboi nach Malekula direkt. Und ich wäre nicht erstaunt, wenn sich auch der Vogel von Nias herleiten ließe, jedenfalls scheint er kultisch von Wichtigkeit zu sein (als Nashornvogel, Schröder a. a. O. und 303) und oft in Stein nachgebildet zu werden.

Charakteristisch für Malekula ist die Keule, die Vierknauf- oder imitierte Steinkopfkeule. Sie ist schon besprochen (Speiser, Keulenformen) und als ein Bastard zwischen der Steinkopfkeule Neuguineas und derjenigen der Baining hingestellt worden. Sie muß dann also von der Südküste Neubritanniens eingewandert sein. Sie kann nicht zur primitiven Nambaskultur gehören, denn sie fehlt in Neukaledonien, kommt aber merkwürdigerweise im südlichen primitiven Nambasgebiete vor, nach einer Abbildung von Cook zu schließen. Wie sie dorthin gelangt ist, kann ich nicht sagen, vielleicht zusammen mit dem Schweine (vgl. Abschnitt I).

Nach Malekula lasse ich sie einwandern mit den übrigen Elementen der nördlichen Nambaskultur, die von Neubritannien hergekommen sind, denn anders ist ihre enge Gebundenheit an das Nambasgebiet nicht zu erklären.

Ein schwieriges Problem bildet der Bogen. Es handelt sich dabei um den seltenen S-Bogen, der sich nur in Malekula, Ambrym und Epi findet, der also für die nördliche Nambaskultur typisch ist. Der S-Bogen ist sonst nirgends mehr in der Südsee heimisch, er muß also spontan im nördlichen Nambasgebiete entstanden sein. Gegen diese Ansicht mag man darauf hinweisen, daß in den Banks-Inseln asymmetrische — aber nicht S-förmige — Bögen vorkommen. Nun ist es an sich fraglich, ob man die S-Bogen ohne weiteres mit den asymmetrischen Bögen in die gleiche Klasse setzen darf, wenschon natürlich die S-Bogen auch asymmetrisch sind. Will man aber den S-Bogen an die asymmetrischen Bögen anknüpfen, dann ist es verwunderlich, daß in den Inseln Santo usw. der asymmetrische Bogen fehlt. Für die asymmetrischen Bögen der Banks-Inseln scheint mir japanischer Einfluß durchaus nicht unmöglich. Wenn nun aber Forscher, wie Rivers und Friederici, recht haben, die einen allgemeinen Rückgang von Bogen und Pfeil seit der Entdeckerzeit in der Südsee annehmen (in Nord-Neuirland ist er ja tatsächlich seither ganz verschwunden), so stehen unsere Untersuchungen über die Herkunft des S-Bogens überhaupt auf sehr schwachen Füßen.

Ebenso die über den Pfeil: Der „Ur“kultur und der primitiven Nambaskultur haben wir den einfachen Pfeil mit Holzspitze zugeschrieben. Dieser Pfeil kommt noch heute in allen nördlichen Neuen Hebriden vor, neben dem besser gearbeiteten Kriegspfeile mit pfriemförmiger Spitze aus Menschenknochen. Nur bei den Sakao kommt dieser Pfeil nicht vor. Im übrigen tritt er in verschiedenen Varietäten auf. Alle Pfeile besitzen zwar das hölzerne Mittelstück, doch kann die Länge der Spitze sehr verschieden sein: am längsten ist sie in den Torresinseln, wo dafür das Mittelstück und der Schaft kurz sind. Der typische Pfeil des Nambasgebietes aber hat eine etwa fingerlange Knochenspitze und ein langes Mittelstück, das eine sehr feine Faserbindung unter der Spitze trägt und das oft anthropomorph beschnitzt ist. Dieser Pfeil kommt auch außerhalb des Nambasgebietes vor in den Neuen Hebriden, er fehlt aber ganz in Arue und Neuguinea. Knochenbewehrte Pfeile aber finden sich in den Sta Cruz-Inseln und den Salomonen, und so wird die Knochenspitze nicht von Neuguinea gekommen sein, sondern von Norden.

Die Verbreitung der Pfeiltypen ist im großen die folgende:

Pfeil mit lanzettlicher Bambusspitze: nur in Neuguinea und zwar wohl ausschließlich in den typisch papuanischen Gebieten.

Pfeil mit grober Knochenspitze oder Kasuarkralle: in Teilen von Neuguinea, und zwar mehrheitlich melanesischen Gebieten, in Sta Cruz, den Torres- und Banks-Inseln und nördlichen Neuen Hebriden.

Pfeil mit eingesetzten Knochenwiderhaken: in den Salomonen (in Sta Cruz sind die Widerhaken in Holz imitiert), doch fehlt diesen Pfeilen die Knochenspitze. Diese kommt also nur in den obengenannten Inseln vor, und zwar besteht sie aus Menschenknochen.

Wir haben also die Verwendung von Knochen, außer in Neuguinea, nur in den Salomonen, Sta Cruz und den Neuen Hebriden, und wir werden wohl die Pfeile der Neuen Hebriden genetisch zu denen der Salomonen in Beziehung setzen dürfen, da beide Pfeile Knochen verwerten. Die Sta Cruz- und Neu-Hebriden-Pfeile werden wir als eine höhere Form der Salomonen-Pfeile ansehen dürfen, in dem Sinne, daß durch die Knochenspitze, die Widerhaken überflüssig geworden sind, wie wir dies an den Sta Cruz-Pfeilen klar erkennen können, wo die Widerhaken nur noch Ornament sind. Wichtig scheint mir, daß wir den Pfeiltypus der Neuen Hebriden enger an den der Salomonen als an den Neuguineas anschließen können, so daß der Knochenpfeil also von Norden her eingewandert wäre und mit der nördlichen Nambaskultur nichts zu tun hätte.

Hand in Hand mit dem Knochenpfeile geht die Lanze mit Knochenspitze. Sie tritt anscheinend überall da auf, wo wir auch den Knochenpfeil finden, in den Salomonen, meistens auch ohne Knochenspitze, in den Neuen Hebriden nur mit Knochenspitze (Ausnahme die Santo-Lanzen). So wird die Knochenlanze mit dem Pfeile aus dem Norden gekommen sein.

Typisch für die nördliche Nambaskultur ist die stehende Schlitztrommel. Wir haben oben schon festgestellt, daß die Schlitztrommel später als die „Ur“-kultur und die primitive Nambaskultur eingedrungen sein muß, und wenn wir sie in Arue nicht, wohl aber in den Salomonen antreffen, so könnte sie wohl vom Norden her eingewandert sein. Da wir aber Kulturelemente gefunden haben, welche unter Umgehung von Arue direkt von Neuguinea nach Malekula eingewandert sind, so wird zu erwägen sein, ob die Schlitztrommel nicht auch direkt von Neuguinea nach Malekula gelangt sein könnte. Stehende Schlitztrommeln kommen nun nur im nördlichen Nambasgebiete vor, und dort sind sie unverkennbar anthropomorph, indem sie durch ein Gesicht, vielfach auch durch Arme, deutlich als Statuen charakterisiert werden. Nun kommen solche, allerdings liegende, anthropomorphe Trommeln sehr häufig am Sepik, auch in Awar (Neuhauß I, 316), dann in den Admiralitätsinseln vor, wo der eine Handgriff Kopf und Leib, der andere die Beine darstellt (Buschan II, Abb. 76), so daß also die ganze Trommel eine liegende Menschenfigur ist. Diese Trommeln sind also zugleich auch Statuen, und in diesem Zusammenhange sei erinnert an eine Geschichte in Neuhauß (III, 376), in welcher aus einer Leiche eine Art von Schlitztrommel wird. Diese Anthropomorphisierung der Schlitztrommel weist doch auf eine nähere Beziehung der Trommeln des nördlichen Nambasgebietes zu denen Neuguineas hin, als zu denen der Salomonen, zumal eben in den nördlichen Neuen Hebriden und den Banks-Inseln die anthropomorphe stehende Trommel durchaus fehlt, sie also eng auf das nördliche Nambasgebiet begrenzt ist. Ich glaube daher, daß die anthropomorphe Trommel, wie ja auch andere Elemente, direkt von Neuguinea nach Malekula gelangt ist (in Neuguinea kommen allerdings auch noch zoomorphe Trommeln vor).

Damit ist aber die stehende Trommel noch nicht erklärt. Da sie sich, wie gesagt, nur im nördlichen Nambasgebiete findet, muß sie sich auch dort herausgebildet haben. Sie ist ein Zwitter zwischen stehender

Statue und Schlitztrommel und wird eben auch durch die Verbindung dieser beiden Elemente entstanden sein: war einmal die anthropomorphe Trommel aus Neuguinea eingewandert und traf sie auf entwickeltes Statuenwesen, so konnte die Kombination beider Elemente sich ja leicht vollziehen. Die anthropomorphe Trommel wäre also nicht aus den Salomonen gekommen. Dies will nicht sagen, daß die gewöhnliche liegende Schlitztrommel nicht aus den Salomonen stammen könnte, aber weil die Idee der anthropomorphen Statue nicht nach den Banks-Inseln gedrungen ist, konnte die genannte Kombination sich dort nicht vollziehen, und neben der liegenden Schlitztrommel konnte sich dort die selbständige (meist Baumfarn-) Statue erhalten. Im nördlichen Nambasgebiete aber ist die selbständige Statue, weil sie zum Teil durch die Trommel ersetzt worden ist, seltener geworden. Die stehenden Trommeln sind also einfach tönende Ahnenstatuen.

Die Baumfarnstatue ist in ihrer Verbreitung an das Vorkommen großer Baumfarne gebunden. Sie kommt vor im nördlichen Nambasgebiete und in den Banks-Inseln. Wir finden sie auch in den Salomonen, und ich möchte die Idee der Baumfarnstatue vom Norden her kommen lassen.

Ebenso die Kawa.

Durch die vielen Einflüsse von außen her muß in Malekula auch die Soziologie stark beeinflußt worden sein.

Leider aber muß eine diesbezügliche Untersuchung einem Soziologen überlassen werden, es soll nur die Vermutung ausgesprochen sein, daß wie in Neukaledonien das Matriarchat anscheinend von den Einwanderern in die primitive Nambaskultur gebracht worden ist, dieses auch in die nördliche Nambaskultur mit einem der späteren Kulturelemente gebracht worden sein dürfte.

Auch die Linguistik und die physische Anthropologie sollten Beiträge im Sinne unserer Untersuchungen liefern können.

Über die Kulturgüter, welche Arue mehr besitzt als Malekula, brauchen wir uns im Rahmen dieser Untersuchung weiter nicht aufzuhalten; sie werden alle von Westen her nach Arue gelangt sein. Es sind:

Mokmok,
Betel,
Parierschild,
Zahnfarben,
Perlmuschelgeld,
Tapa,
Pfahlhaus,
Felltrommel,
(Blasrohr).

D. Zusammenfassung.

Nachdem wir die wichtigsten Kulturelemente im einzelnen besprochen haben, welche aus der primitiven Nambaskultur die nördliche Nambaskultur haben entstehen lassen, wird es sich doch lohnen, zusammenfassend uns nochmals ein Bild zu machen über die Kulturwellen, welche sich über Arue, vor allem aber über Malekula ergossen haben.

Zunächst geben wir die trockene Übersicht über die Kulturelemente, wie sie unserer Ansicht nach zusammengehören:

- a) Von Nias sind nach Arue und dann nach Malekula gelangt:
Kopfdeformierung (vielleicht erst in Arue und Malekula entstanden),
Hauerschweinezucht,
Hauerschmuck,
Schweineopfer,
Ambat,
Schädelkult (ist auch allgemein melanesisch).

- b) Von Nias sind unter Überspringung von Arue nach Malekula gelangt:
Hauermaske,
Keramik (kann auch aus Neuguinea stammen),
Dolmen und Steinkreise,
Statue mit Schulterstäben.
- c) Von Neuguinea sind nach Arue und von dort nach Malekula gelangt:
Spitzmaske,
Dolch,
Zahngeld,
Keule (bastardiert),
Patriarchat ?,
Schwirrholz.
- d) Von Neuguinea sind direkt nach Malekula gelangt:
Schädelmaske, aus welcher dann die Schädelstatue entstanden ist,
dramatisch dargestellte Verschlingung (Konus),
Keramik (wenn nicht durch die Ambat),
anthropomorphe Statue,
Holzmaske (Rüsselnase),
Vogel auf Haus (wenn nicht schon von Nias),
Monolith,
anthropomorphe Trommel, aus welcher entsteht die stehende Trommel.
- e) Von Neuguinea sind nur bis Arue gelangt:
Holzmaske,
angedeutete Verschlingung,
Betel,
Matriarchat ?
Felltrommel.
- f) Von Norden sind nach Malekula gekommen:
Muschelperlengeld,
Langschüssel,
Knochen-Pfeil und -Lanze,
Baumfarnstatue
S-Bogen ?
Kawa.
- g) Nicht eingereiht werden konnten:
Witwenmord,
Zahnexzision (Malekula),
Zahnschwärzen (Arue).

Alle diese Elemente fehlen der primitiven Nambaskultur.

1. Wir nehmen also an, daß in Arue wie in Malekula eine Kultur geherrscht habe, welche der primitiven Nambaskultur gleichzusetzen war, mit der Ausnahme, daß in Arue statt des Nambas die T-Binde getragen wurde.

2. In diese Kultur, die ein sehr wenig entwickeltes Zeremonialleben hatte, ist von Neuguinea her, wie früher die Beschneidung und die Fransenschürze, eine Kulturwelle gekommen, welche nach Arue und dann nach Malekula gebracht hat die unter c) aufgeführten Elemente, welche der primitiven Nambaskultur noch fremd sind. Es sind vor allem Elemente, welche mit der Initiation, resp. dem Ahnenkult zusammenhängen: Spitzmaske, Schwirrholz, Knochendolch und nur wenige materielle Kulturgüter. Dies sind aber Elemente, welche keineswegs auf Arue-Malekula beschränkt sind, sondern die sich auch, abgesehen vom Knochendolche, weit in Melanesien ausgebreitet haben, z. B. bis in die Salomonen.

Es fragt sich nun, ob die Elemente unter a und b oder unter d und e sich zunächst ausgebreitet haben. Wir können dies objektiv nicht entscheiden, subjektiv neige ich

3. zur Ansicht, daß es die Elemente unter d gewesen sind, weil ich die Einflüsse aus Nias für die jüngsten halte, nicht zuletzt darum, weil die Hauerschweinezucht sich noch nicht weiter in Melanesien ausgebreitet hat. Diese Elemente d haben also Arue nicht erreicht, sondern müssen

direkt von Neuguinea nach Malekula gelangt sein, doch wird in ungefähr die gleiche Periode die Übertragung der unter e genannten Elemente nach Arue stattgefunden haben. Aus der Mumifizierung und der Schädelmaske ist entstanden die Schädelstatue, aus der Schädelstatue und der anthropomorphen Trommel die stehende Trommel. Die Rüsselmasken haben sich bis nach Ambrym ausgebreitet. Viel mehr als nach Arue ist das ausgebildete Initiationszeremoniell mit dramatisch dargestellter Verschlingung nach Malekula gedrunen, geheime Männerbünde werden in Entstehung begriffen gewesen sein.

4. Und nun sind die unter a und b aufgeführten Elemente von Nias aus aufgetreten; ihre Träger mögen die Ambat gewesen sein: eine hellhäutige Bevölkerung, die die Kopfdeformierung besaß, oder welcher die Eingeborenen sich durch die Deformierung anzugleichen suchten. Sie brachten die Hauerschweinezucht, als Vorrecht einer aristokratischen Klasse, die aber in Malekula demokratisiert worden ist, sie brachten den Kampfschmuck aus Schweinehauern, welcher wohl aus dem Bestreben nach Angleichung an indonesische Dämonen entstanden sein wird, den Schädelkult haben sie auch besessen, doch ist dieser in Melanesien schon vorhanden gewesen.

Wenn die erste Welle der Ambat vielleicht nur nach Arue gekommen ist, so hat eine zweite Welle Arue wahrscheinlich beiseite gelassen und direkt Malekula berührt, wo sie außer den schon genannten Elementen a die Elemente b hingebraht hat: Elemente, welche in Arue fehlen. Es sind die Keramik (falls diese nicht aus Neuguinea stammt), die Hauer- maske (falls diese nicht erst in Malekula entstanden ist), die Dolmen und Steinkreise und die Statue mit Schulterstäben. Diese Welle ist wahrscheinlich über Umboi gereist. Aus der Verbindung der Schweineopfer mit dem Initiationsrituale in den Männerbünden ist dann die Menggi entstanden. Vielleicht haben sich aber die Kulturen 3 und 4 gleichzeitig ausgebreitet, so, daß die Ambat auf ihrer Wanderung Neuguinea entlang viele melanesische Kulturgüter mitgerissen hätten.

Es sind also im wesentlichen kultische Elemente, welche aus Neuguinea ausgestrahlt sind, und es lohnt sich zum Schlusse, diese Elemente mit denen zu vergleichen, welche die Einwanderer nach Neukaledonien gebracht haben.

Einwanderer Neukaledonien

Südmalekula

Keramik	ja (vielleicht auch durch die Ambat)
Rüsselmaske	ja
Statuen	ja
Matriarchat	wahrscheinlich
Dolch ?	ja
Schädelkult	Schädelmaske
Monolithe	ja
Vogel auf Haus	ja (vielleicht auch aus Nias)
exhibitionierende Frauen	männliche Schädelstatuen in gleicher Stellung
Haarwulst	nein
Federmantel	nein
Hockerbestattung	nein
Irrigation	nein
Netztasche	nein
Regenmantel	nein
Spirale	nein
Kopf an Lanze	ja
Muschelgeld	ja
Färberei	?
Abrusverzierung	nein.

Es ist selbstverständlich, daß man keine vollständige Übereinstimmung erwarten darf, in sehr wichtigen Elementen stimmt aber der Be-

stand beider Listen überein, und man wird sich fragen dürfen, ob die beiden Wellen nicht ungefähr gleichzeitig und ungefähr vom gleichen Orte ausgegangen sind. Für beide haben wir die Sepikgegend an der Nordküste von Neuguinea angenommen, und da die Kultur des Sepiktales wohl die höchste in Melanesien ist, scheint es auch nicht unwahrscheinlich, daß von dort mächtige Kulturimpulse ausgegangen sind: einerseits (über die Berge?) in die großen Stromläufe Süd-Neuguineas, andererseits nach Norden: nach den Admiralitäts-Inseln, und nach Nordosten: nach Nord-Neuirland, Neubritannien und Malekula wie nach Osten: nach Neukaledonien. Sicherlich ist die mittlere Nordküste Neuguineas eine für die Kulturgeschichte der Südsee höchst wichtige Region gewesen, dort sind auch alle die Einflüsse hingelangt oder vorbeigezogen, welche von Indonesien hergekommen sind, und dort muß sich eine ungemein große kulturelle Stoßkraft entwickelt haben, die weit entfernte und isolierte Inseln wie Neukaledonien erreichen konnte.

Wie diese Kulturausbreitung sich vollzogen hat, läßt sich einstweilen nicht sagen: ich möchte vermuten, daß es sich immer nur um kleine Flotillen wagemutiger oder verschlagener Seeleute gehandelt hat, zum Teil Melanesier, zum Teil aber auch Malaien, wohl oft ohne Frauen, welche daher in der Rasse kaum Spuren zurückgelassen haben, die sich aber dank ihrer Energie und höheren Kultur einige Zeitlang, bis sie mit den Eingeborenen sich allzusehr gemischt hatten, als Herrenkaste, als Adel, halten konnten, wie ja auch die Ambat die Herren der „Großbohren“ gewesen zu sein scheinen.

Daß es sich um zahlenmäßig schwache Gruppen von Einwanderern gehandelt haben muß, wird auch wahrscheinlich gemacht dadurch, daß sie immer als erste Siedlungsorte kleine Inseln gewählt haben. Solche findet man ja im Norden von Neukaledonien, dann in großer Zahl in Süd-malekula, in den Maskelyne-Inseln, und auch Arue weist viele kleine Inseln auf. Warum nun sowohl von Arue wie von Neuguinea aus die Wanderungen sich immer gerade nach Süd-malekula gerichtet haben und nicht etwa auch nach den kolonisatorisch ebenso günstigen Inseln im Süden von Santo z. B., ist nicht bestimmt zu sagen. Man wird annehmen dürfen, daß nach der ersten Besiedlung der Verkehr mit dem Ausgangspunkte nie mehr ganz aufgehört hat und daß eben die erste Besiedlung eine zweite nach sich zog. Dies würde auch mit unserer Ansicht übereinstimmen, daß die Kulturwellen 3 und 4 zeitlich nicht weit voneinander entfernt gewesen seien.

Was mir als Ergebnis dieser Untersuchung vor allem von prinzipieller Wichtigkeit scheint, ist der Nachweis direkter Kulturbeeinflussungen von Nias bis nach den Neuen Hebriden, und es soll, wie schon gesagt, nach weiteren Belegen in dieser Hinsicht gesucht werden.

E. Auswirkungen der nördlichen Nambaskultur auf die übrigen Inseln der Neuen Hebriden.

Wir haben uns im vorigen Abschnitt nur mit dem Gebiete der nördlichen Nambaskultur abgegeben (das wir allerdings oft unter dem Worte Malekula zusammengefaßt haben), sie umfaßt die Inseln Malekula, Ambrym, Süd-Pentecote, Epi und Fate (?). Da alle diese Inseln von der primitiven Nambaskultur berührt worden sind, bestand also eine grundlegende Kultureinheit, welche einer Übertragung der nach Süd-malekula importierten Elemente stark entgegenkommen mußte. Menggi, stehende Trommel, Vierknaufkeule, Masken haben sich denn auch über diese Inseln ausgebreitet, nur die Kopfdeformierung und die Schädelmaske und -statue sind auf Süd-malekula beschränkt geblieben. Warum die Kopfdeformierung,

ist schon behandelt worden, und die Schädelmaske und -statue haben sich nicht ausgebreitet, vielleicht weil die Technik doch zu schwierig war, vielleicht auch, weil die Bestattungsart abgeändert werden mußte, immerhin: es liegt aus Ambrym ein Schädel vor, an welchem durch Ausstöpfen der Nasenhöhle zweifellos ein Versuch zur Herstellung einer Schädelmaske gemacht worden ist, was beweist, daß eine Ausbreitung derselben weiter als Malekula nicht ausgeschlossen gewesen wäre und vielleicht stattgefunden hätte, wenn dazu genügend Zeit vorhanden gewesen wäre (woraus man wiederum auf die relativ späte Ankunft der Schädelmaske usw. in Malekula schließen kann). Abgesehen also von Kopfdeformierung und Schädelmaske kann das nördliche Gebiet der Nambaskultur als kulturell ziemlich homogen angesehen werden.

Ganz anders ist es mit den übrigen Inseln, die von der primitiven Nambaskultur nicht berührt worden sind: Aoba, Nord-Pentecote, Maewo, Santo und die Banks-Inseln. Wenn sich vermutlich über sie auch die „Ur“kultur ausgebreitet hat, so muß statt der primitiven Nambaskultur dorthin eine andere Kultur gekommen sein, und wenn die Nambaskultur vom Westen her eingewandert sein muß, so muß diese Kultur vom Norden gekommen sein. Es fehlen diesen Inseln:

a) Alle Elemente des primitiven Nambaskomplexes.

b) Aus der nördlichen Nambaskultur:

Statue (kommt vor in den Banks-Inseln),
 Maske (kommt vor in den Banks-Inseln),
 Skulptur im allgemeinen (kommt vor in den Banks-Inseln),
 anthropomorphe Trommel,
 asymmetrischer Bogen (kommt vor in den Banks-Inseln),
 Keramik (kommt vor in Santo),
 Schädelkult (kommt vor in den Banks-Inseln),
 Knochendolch (kommt vor in den Banks-Inseln als Spatel),
 Vogel auf Haus,
 Dolmen (kommt vor in Santo).

Dagegen besitzen die Inseln in ihrer Gesamtheit mehr als die nördliche Nambaskultur:

asymmetrische Keule,
 Stabkeule,
 Ruderkeule,
 Stäbchenangel,
 Spiralkorbflechtelei,
 hohe Flechttechnik,
 Mattenfärberei,
 Lanze mit Widerhaken,
 Nacktheit,
 Mattenkleid,
 Stäbchenkamm
 Stichtatau,
 Irrigation,
 Holzschale mit Fuß,
 Federgeld,
 Rundschale (nur Santo),
 gefiederter Pfeil (nur Santo),
 Keramik (nur Santo),
 Weberei (nur Banks-Inseln),
 Felltrommel (nur Banks-Inseln),
 Steinschalen (nur Banks-Inseln).

Gemeinsam haben sie mit dem nördlichen Nambasgebiet (außer allgemein melanesischer „Ur“kultur):

Hauerschweinezucht,
 Menggi, Suque,
 Kawa,
 liegende Trommel,

Muschelgeld,
 Anthropophagie (außer Banks-Inseln),
 Knochenpfeil,
 Monolithe,

also vor allem, was mit der Menggi in Zusammenhang steht.

Man sieht aus den Zusammenstellungen, daß a) die Banks-Inseln sich durch den Besitz von Masken, Skulptur, asymmetrischem Bogen, Statuen und Schädelkult wesentlich von den anderen Inseln unterscheiden und Malekula nahezustehen scheinen, während b) die nordöstlichen Inseln keine Skulptur und keine Masken besitzen und von der Menggi eigentlich nur das Hauerschwein und die sozialen Grade angenommen haben. Und wenn ein Reisender aus dem Masken- und statuenreichen Nambasgebiet nach den nordöstlichen Inseln kommt, müssen ihm diese direkt kulturarm erscheinen.

Die nordöstlichen Inseln.

Wenn wir nach den kulturellen Beziehungen dieser Inseln suchen, so werden wir nach Norden hingewiesen. Keulenformen, Stäbchenangel, Lanze mit Widerhaken, Nacktheit, Mattenkleidung, Stäbchenkamm, Irrigation, Flechttechnik, Stichtatau müssen alle von Norden gekommen sein, da sie im Süden fehlen, auch in Arue.

Wir hätten uns also vorzustellen, daß zuerst die „Ur“kultur die ganze Inselgruppe beherrscht habe, dann ist ins Nambasgebiet der primitive Nambaskomplex eingedrungen, worauf wahrscheinlich die nördlichen Elemente nach den nordöstlichen Inseln der Neuen Hebriden gekommen sind. Darauf ist der nördliche Nambaskomplex eingedrungen und hat die Menggi gebildet, und diese allein hat sich dann über die übrigen Inseln ausgebreitet.

Ausbreitung der Menggi nach den nördlichen Inseln.

Ich habe früher (Ethn. Mat. 383) die Ansicht ausgesprochen, die Suque sei in den Banks-Inseln entstanden und von dort nach den Neuen Hebriden gelangt. Diese Ansicht kann heute nicht mehr vertreten werden, nachdem wir erkannt haben, wie eng die Suque mit dem Hauerschwein verbunden ist und wie eng in Arue das Hauerschwein und die Kopfdeformierung zusammenhängen und wie diese vereinigt nach Südmalekula gekommen sein müssen. Theoretisch steht der Annahme natürlich nichts im Wege, daß das Hauerschwein und seine rituelle Opferung gleichzeitig nach Südmalekula und nach den Banks-Inseln gelangt seien, doch ist bei der engen Gebundenheit des Hauerschweines an die Kopfdeformierung in Arue nicht verständlich, warum dann die Kopfdeformierung nicht auch in die Banks-Inseln importiert worden wäre, wie nach Südmalekula, und warum auch sonst wichtige Kulturelemente aus Arue in den Banks-Inseln fehlen, wie Beschneidung, Knochendolch u. a. m., ebenso warum dann in den Banks-Inseln wie in Malekula die Schweineopfer sich im gleichen Sinne entwickelt hätten: dem einer Demokratisierung. Ich glaube also die Suque der nördlichen Inseln von Südmalekula ableiten zu dürfen und sehe mich dabei in Übereinstimmung mit Layard (a. a. O. 143, 145), der ebenfalls Malekula als Ausbreitungszentrum der Menggi ansieht; und auch Deacon (a. a. O. 498, 514) scheint dieser selben Meinung zu sein. Daß aber vorher schon ein hochentwickeltes Zeremonial-, vor allem Männerbundwesen in den Banks-Inseln bestanden hat, soll keineswegs bestritten werden, nur hatte es keine Beziehung zum Hauerschweine, weil dieses im Norden unbekannt war.

Die Hauerschweinezucht scheint von Südmalekula sich zunächst über die ganze Insel, dann nach dem benachbarten Ambrym ausgebreitet

zu haben, wo die Zucht ebenfalls in hoher Blüte steht, und von Ambrym nach Süd-Pentecote und nach Epi (und Fate). Von den kleinen Inseln im Nordosten von Malekula ist die Menggi dann nach Malo und von dort nach den Küsten von Santo gelangt. Wie weit die Menggi inland gekommen ist, kann ich nicht entscheiden: jedenfalls ist mir aufgefallen, daß ich bei den Inlandstämmen von Nordmalekula, den Big Nambas, sehr wenig Schweinehauer gesehen habe, ebenso glaube ich, daß bis zur Stunde die Kleinstämme in Santo die Hauerzucht nicht kennen.

In Aoba steht die Hauerschweinezucht in Blüte, viel weniger aber in Nord-Pentecote und in Maewo, während sie wieder hochsteht in den Banks-Inseln, doch züchtet man dort ebenso gern die sog. Rawe: „hermaphroditische“ Schweine (es sind nicht wirkliche Hermaphroditen, sondern Eber mit stark verbildeten Genitalien).

Alles spricht also für Malekula als Ausbreitungszentrum der Menggi (Suqe), und es ist zu hoffen, daß das Material, das Deacon und Layard gesammelt haben, uns in dieser Frage mehr Sicherheit geben wird.

Man wird sich nun fragen, warum die Menggi sich in kulturfremdes Gebiet ausgebreitet habe (nicht Nambasgebiet) und warum nur mit einzelnen ihrer Komponenten? Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Melanesier sich außerordentlich angezogen fühlt durch alles Seltsame, alle Naturspiele, in denen er ja auch meistens die Äußerung von Managehalt sieht. So mußte das Hauerschwein seine Aufmerksamkeit stark erregen und er mußte versuchen, es sich zu verschaffen, dies um so mehr, als er sah, wie es das Mittel war, hohes soziales Ansehen zu erlangen, und danach trachtet der Melanesier besonders intensiv. Die nicht seltenen Besuche haben es möglich gemacht, daß Fremde in Malekula in die Hauerschweinezucht eingeweiht, sogar in die Menggi aufgenommen wurden, und diese haben sie dann in ihrer Heimatinsel weiterverbreitet. Damit brauchten aber die anderen Kulturelemente Malekulas nicht auch übernommen zu werden: die Menggi kann auch ohne Masken und Skulptur bestehen, diese waren den nordöstlichen Inseln fremd, die, religiös saturiert, neue religiöse Elemente nicht brauchten und eben nur das übernahmen, was ihnen fehlte: eben die Menggi, die sie dann ihren lokalen Bedingungen anpaßten, weshalb die Menggi auch in so vielen lokalen Varietäten auftritt. Meiner Ansicht nach kann die Ausbreitung der Menggi nicht vor sehr langer Zeit stattgefunden haben, denn, wie bemerkt, hat sie sich noch nicht in allen Inseln bis inland ausgebreitet. Zu Cooks Zeiten aber waren Kopfdeformierung und Hauerschweinezucht schon in Malekula zu Hause.

Es ist hier nicht der Ort, die Kulturen der nordöstlichen und der Banks-Inseln zu analysieren, doch muß auf die große Entwicklung hingewiesen werden, welche in den Banks-Inseln das Zeremonialleben mit allen seinen Äußerungen genommen hat, treffen wir dort doch wieder:

Spitzmaske,
Ahnenhäuschen,
Schädelkult,
Langschüssel,
Megalithe,
Baumfarnstatuen,
viele Männerbünde,
Schwirrholz.

Es fragt sich, ob dies alles von Malekula her, unter Überspringung der dazwischenliegenden Inseln, nach den Banks-Inseln gekommen ist, oder ob sich anderweitige Kultureinflüsse in den Banks-Inseln erkennen lassen.

Einflüsse von Norden her sind außer Frage, und von den genannten Elementen könnten die Spitzmaske, Schädelkult und die Langschüssel,

wie auch die Baumfarnstatue sehr wohl aus den Salomonen stammen. Wir wollen aber die Frage hier nicht beantworten, wie weit in den Banks-Inseln sich südliche und nördliche Kulturelemente gemischt haben, das sei einer späteren Arbeit vorbehalten, und es sei nur festgestellt, daß unserer Ansicht nach die Suque ihrem Wesen nach durchaus von Malekula stammt.

Damit sei unsere Untersuchung abgeschlossen. Es ist klar, daß sie noch nicht absolut positive Ergebnisse zeitigen konnte und daß man in vielem anderer Ansicht sein kann als der Verfasser. Es ist aber die vorliegende Arbeit vielleicht doch manchem nicht unwillkommen als Arbeitshypothese und als Diskussionsbasis, und vor allem dürfte sie den Beweis erbracht haben, daß die Kulturgeschichte der Südsee erst aufgebaut werden kann, wenn die Kulturbewegungen in den einzelnen Gebieten genau erforscht worden sind; sie dürfte auch den Beweis erbracht haben, daß wir selten mit der Wanderung geschlossener Kulturen rechnen dürfen, sondern mit der Ausstrahlung oft kleiner Komplexe von Kulturelementen nach uns einstweilen unbekannten Gesetzen.



Literatur.

- Buschan: Illustrierte Völkerkunde II. Stuttgart 1923.
 Deacon: Notes on some Islands of the New Hebrides Journ. Roy. Anthr. Inst. 1929.
 Ellis: Polynesian Researches London 1832.
 Etheridge: The spear-becket or doigtier of New Caledonia. Sydney 1899.
 Humphreys: The Southern New Hebrides. Cambridge 1924.
 Haddon: Head Hunters. London 1901.
 Kleintitschen: Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel. Hilstrup 1906.
 Kraemer: Die Malanggane von Tombara. München 1925.
 Layard: Degree-taking rites in South West Bay. Malekula Journ. Roy. Anthr. Inst. 1928.
 Neuhauf: Deutsch-Neuguinea. Berlin 1911.
 Ray: The Melanesian Island Languages. Cambridge 1926.
 Rivers: Psychology and Ethnology. London 1926. The History of the Melanesian Society. Cambridge 1914.
 Sarasin: Anthropologie der Neukaledonier. Berlin 1922. Ethnologie der Neukaledonier. München 1929.
 Speiser: Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden. Berlin 1923. Über Initiationen. Basel 1929. Note à Propos des dents de cochons déformées. Tucuman 1932. Über Keulenformen in Melanesien. Z. f. Ethn. 1932. Versuch einer Kulturanalyse von Neukaledonien. Z. f. Ethn. 1933.
 Turner: Samoa. London 1884.
 Williams: Missionary Enterprises. London 1838. The Natives of the Purari-Delta Port Moresby 1924.
 Wirz: Nias, die Insel der Götzen. Zürich 1929. Wildnis und Freiheit. Stuttgart 1933.
 Das sehr wichtige Buch: Deacon, Malekula, London 1934 ist erst nach Abschluß dieser Arbeit in meine Hände gelangt und konnte daher nicht mehr verwertet werden.

Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie.

(Z. f. Ethn., 1929, S. 152—200.)

Von

A. H. Krappe, Washington.

Es ist immer mißlich, einen mehr als zehn Jahre alten wissenschaftlichen Aufsatz unverändert zum Abdruck zu bringen, und das russische Original von Leo Sternbergs Arbeit erschien bereits im Jahre 1916. Zum wenigsten wäre es in solchen Fällen wünschenswert, die Bibliographie zu berichtigen und zu ergänzen. Im vorliegenden Fall steht die Sache aber so, daß die Untersuchung des russischen Gelehrten schon 1916 überholt war. Dem Verfasser sind nämlich eine ganze Reihe westeuropäischer Arbeiten über den gleichen Gegenstand entgangen¹⁾. Vor allem aber ist ihm das magnum opus meines Lehrers, J. Rendel Harris, unbekannt geblieben, das schon im Jahre 1913 erschien und das gesamte ethnographische Material erschöpfend behandelt, sofern man auf diesem ungeheuren Gebiete diesen Ausdruck überhaupt anwenden darf²⁾. Jedenfalls erwähnt der englische Forscher die Giljaken ausdrücklich und zieht aus dem betreffenden Stoff die gleichen Schlußfolgerungen wie Sternberg. Ob schon man dem russischen Gelehrten 1916 keinen Vorwurf daraus hätte machen können — das Buch Rendel Harris' wurde in seinem eigenen Lande und natürlich erst recht in Amerika totgeschwiegen —, so ist es doch sicherlich unberechtigt, noch im Jahre 1929 zu behaupten, „die hauptsächlichsten mit diesem geheimnisvollen Kulte zusammenhängenden Probleme seien auch gegenwärtig noch ebensowenig geklärt wie zu Kuhns Zeiten“ (S. 154), und zu bedauern, „daß die Forscher über das Gebiet der indo-europäischen Mythologie hinausgehende Tatsachen von ihrem Untersuchungsfeld ausgeschlossen hätten“ (ebenda). Vielmehr stützen sich die Monographien Harris' und meine eigenen ausschließlich auf ethnographisches Material und sind wahrscheinlich gerade aus diesem Grunde von der philologischen Kritik so gut wie ignoriert worden.

Trotzdem ist die Veröffentlichung der Arbeit Sternbergs in deutschem Gewande durchaus nicht überflüssig. Vielmehr bestätigt sie gerade wegen des Verfassers völliger Unabhängigkeit von den westeuropäischen Untersuchungen aufs schlagendste die Ergebnisse des Entdeckers des Dioskurismus oder der Zwillingsreligion und dürfte also dazu angetan sein, die Aufmerksamkeit der Forscher erneut auf diesen überaus wichtigen Gegenstand zu lenken. Nur bedarf sie dringend der bibliographischen Ergänzungen, um dem gegenwärtigen Stand der Forschung gerecht zu werden. Ich erlaube mir daher, die Blätter dieser Zeitschrift zu diesem Zwecke in Anspruch zu nehmen. Ich folge dabei im wesentlichen der Disposition meines russischen Fachgenossen.

Zunächst sind die biblischen und semitischen Beispiele bedeutend zu vermehren. Zu Esau und Jakob (S. 153) gesellen sich Serah und Perez (Gen., XXXVIII) und vor allem die B'ne Elohim (Gen., VI), deren Name ganz und gar dem griechischen *Διὸς κούροι* entspricht, welches der Verfasser übrigens falsch mit „Mannschaft des Zeus“ wiedergibt (S. 153); es sollte vielmehr heißen „Zeus' Knaben“ oder „Zeus' Söhne“. Diese B'ne

¹⁾ Ich erwähne hier nur die folgenden: Jane E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London 1890, S. 150ff.; J. v. Negelein, *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt*, *Archiv f. Religionswiss.*, V (1902), S. 271ff.; Karl Jaisle, *Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern*, Diss. Tübingen 1907; A. B. Cook, *Zeus I* (1914), S. 760ff.

²⁾ J. Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge 1913.

Elohim spielen bekanntlich eine nicht unbedeutende Rolle in der rabbinischen und später der islamischen Überlieferung. In der letzteren treten sie unter den Namen Harût und Marût auf, d. h. sie sind den persischen Haurvatât und Ameretât angeglichen worden. Letztere vertreten aber in Iran ohne Zweifel die arischen Açvins¹). Jedenfalls ist die Verführung der Menschentöchter durch die B'ne Elohim ein typisch dioskurischer Zug. Ich erinnere nur an die Entführung der Tochter des Phormion (Paus. III, 16, 2—3), an ähnliche den Açvins zugeschriebene Abenteuer²) und an den schlechten Ruf der Harlungen in der germanischen Heldensage³). Noch bezeichnender sind die Beziehungen der B'ne Elohim zu Naamah, der Schwester Tubals des Schmiedes. Als Stammutter der „fahrenden Frauen“ ist sie ohne Zweifel eine Form der semitischen Aphrodite: in der islamischen Überlieferung wird sie durch Anahid ersetzt, d. h. durch Anaïtis, die Liebesgöttin des alten Iran. Wir begegnen hier also einem Fall dioskurischer Polyandrie, die in Indien in dem Mythos von den Açvins und der Sûryâ, in den lettischen Liedern in dem von den Deva Deli und der Saules Mita wiederkehrt. Ich habe darüber im Anschluß an H. Günterts Ausführungen⁴) in meiner *Mythologie Universelle* (Paris 1930, S. 82) gesprochen. Die mythischen Beispiele lassen sich sicherlich vermehren. Die wichtige Frage ist, ob auch den Ethnographen Fälle von dioskurischer Polyandrie bekannt sind, d. h. Fälle, in denen Zwillingbrüder sich mit einer beiden gemeinsamen Frau begnügen müssen. In dem mir bei der Verfassung meines französischen Buches vorliegenden Stoffe fand ich keinen solchen Fall und mußte daher die Frage offen lassen.

Die semitischen Dioskuren treten noch einmal im Genesisbuche auf, und zwar als Begleiter Jahvehs, ihres Vaters, in der bekannten Erscheinung der „drei Männer“ unter Abrahams Eiche zu Mamre. Aus zahlreichen von Rendel Harris gesammelten ethnographischen Parallelen folgt zweifellos, daß Zwillingskinder als „Donnersöhne“ galten; daher die spartanischen Dioskuren als Söhne des Zeus oder des Tyndareos (des „Donnerers“) auftreten, daher die baltischen Dioskuren die Söhne Perkuns sind⁵); daher auch Jesus die Zwillinge und späteren Apostel Jakobus und Johannes „Donnersöhne“ (Boanerges) nennt (Marc. III, 17). Nun ist aber die Eiche der Baum des Donnergottes κατ' ἐξοχήν: ich erinnere nur an die Zeuseiche von Dodona, die Donareiche von Gaismar, die Perkuneiche von Romowe und die russischen Peruneichen. Die Dioskurophanie unter der Eiche von Mamre ist also durchaus folgerichtig. Auch die nun folgenden Taten der B'ne Elohim sind ohne jeden Zweifel dioskurisch zu deuten: sie verleihen dem alternden Paare Abraham und Sarah Kindersegen (die Verkündigung der Geburt Isaaks), ursprünglich wohl als Zeichen der Dankbarkeit für die ihnen erwiesene Gastfreundschaft⁶); sie erweisen sich als echte σωτήρες Lot und seiner Familie gegenüber; sie schlagen die Bewohner Sodoms mit Blindheit, und sie zerstören die Städte der Ebene. Die Parallelen sind offensichtlich: die griechischen Dioskuren sind die dankbaren Gäste des

¹) Vgl. James Darmesteter, *Cabires, Bené Elohim et Dioscures*, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, IV (1881), S. 89—95. Vgl. auch meinen Aufsatz *Bene Elohim, Studi e Materiali di Storia della Religioni*, IX, 157—172.

²) Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, London 1924—1928, III, 258.

³) Vgl. mein Buch *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, Leroux, 1928, S. 137ff.

⁴) Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, S. 258.

⁵) Vgl. meine Arbeit *Pikuls, Indogermanische Forschungen*, L, 63—69.

⁶) Gen., XVIII und XIX; vgl. meine *Mythologie Universelle*, S. 95.

Pamphaos und der Eumeniden, und die hawaiischen Zwillinge Kane und Kaneloa segnen in ähnlicher Weise ihren Gastfreund, einen armen Fischer¹⁾. So schlägt Helena, die Schwester der Dioskuren, den Dichter Stesichoros mit Blindheit, weil er übel von ihr geredet. So zerstören die Dioskuren die Stadt Las, und der Zwilling Herakles ist ein großer Städtezerstörer.

Im zweiten Makkabäerbuche (III, 25) erscheinen wieder die „drei Männer“, d. h. Jahveh und die B'ne Elohim, und geißeln den syrischen Feldherrn Heliodoros, als er den zweiten Tempel plündern will. Die Geißel (ursprünglich der Blitz) ist nämlich die charakteristische Waffe der göttlichen Zwillinge²⁾. Es sei hier nur an die berühmte Homerstelle erinnert, in der Nestor das Auftreten der Molionen beschreibt:

ψ 638 οἷοισίν μ' ἱπποισι παρήλασαν Ἀκτορίωνε,
πλήθει πρόσθε βαλόντες, ἀγασσάμενοι περὶ νίκης,
οὕνεκα δὴ τὰ μέγιστα παρ' αὐτόθι λείπει' ἄεθλα.
οἱ δ' ἄρ' ἔσαν δίδυμοι· ὁμὲν ἔμπεδον ἡνιόχευεν,
ἔμπεδον ἡνιόχευ', ὁ δ' ἄρα μάλιστα κέλευν.

Doch auch Kastor und Polydeukes und sogar ihre christlichen Nachfolger schwingen mit Vorliebe die Geißel³⁾.

Über den Dioskurismus im Neuen Testament habe ich kürzlich ausführlich gesprochen⁴⁾. Der Gründer des Christentums war selbst Zwilling, der Zwilling Bruder des Apostels Thomas (dessen Name auf aramäisch einfach „Zwilling“ bedeutet und mit *Δίδυμος* ins Griechische übertragen wird⁵⁾). Sein Zwillingstum erklärt bis zu einem gewissen Grade sein Prophetentum unter der Landbevölkerung Galiläas. Ein beträchtlicher Teil seiner „Wunder“ sind typische Zwillingswunder, deren Parallelen sich unter den Zwillingssagen nordamerikanischer Indianer und afrikanischer Neger massenhaft belegen lassen. Ich erinnere nur an den „Fischzug“, das Stillen des Sturms auf dem Meere (man vergleiche das von Sternberg auf S. 172 erwähnte afrikanische Beispiel), die Speisung der 5000, sein Auftreten auf der Hochzeit zu Kana (man vergleiche die Rolle der Aqwins im indischen Hochzeitsrituel und den Anteil von Zwillingssknaben bei hochschottischen und bretonischen Hochzeiten) und schließlich die Geißelung der Wechsler im Tempel. Schon oben habe ich der „Donnersöhne“ Erwähnung getan. In einer bekannten Stelle des Lukasevangeliums (IX, 54) wollen Johannes und Jakobus sogar die Rolle der B'ne Elohim einer ungläubigen samaritanischen Stadt gegenüber übernehmen! Und schließlich ist der Mythos von der wunderbaren Zeugung Jesu ein weiterer dioskuri-scher Zug, der seine Parallelen nicht nur in der griechischen Mythologie (die Zeugung des Herakles!), sondern auch unter den Negern und Giljaken in dem vom Verfasser gesammelten ethnographischen Material findet.

Nicht weniger auffallend ist die Verehrung der Zwillinge unter der aramäischen Bevölkerung, unter der sie im allgemeinen als B'ne Baraq, „Donnersöhne“, Söhne des Donnergottes Adad oder Hadad auftreten. Diese Gottheit ist übrigens wahrscheinlich identisch mit dem hittitischen Donnergott, dem Vater zweier weiblicher Dioskuren, und dem späteren Jupiter Dolichenus⁶⁾.

Desgleichen lassen sich die Beispiele für die germanische Zwilling-religion ganz außerordentlich vermehren (S. 154). Über Balder und Hödr

1) Sir James G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, II (1922), S. 394.

2) Harris, Picus *Who is also Zeus*, Cambridge 1916, S. 57ff.

3) *Mythologie Universelle*, S. 71f.

4) *The Aryan Path*, III, 229—237.

5) Vgl. Rendel Harris, *The Twelve Apostles*, Cambridge 1927.

6) Harris, Picus, S. 1ff.

habe ich in einer Monographie gehandelt¹⁾; ebenso über die Alci und die angelsächsischen Zwillinge²⁾. Noch wichtiger ist die Tatsache, daß die Götterdynastie der Anses sich auf ein göttliches Zwillingspaar reduzieren läßt: Anses ist nur das gotische Äquivalent der hellenischen *δόναια*, wie ich in einem in Deutschland erschienenen Aufsätze dargelegt habe³⁾. Damit ist der Gegenstand keineswegs erschöpft. Das Zwillingstum lebt in der germanischen Heldendichtung fort, wie das Beispiel der gotischen Zwillinge Sarus und Ammius⁴⁾ und der Harlungen⁵⁾ lehrt. Zu Thorrs Zwillingkindern (S. 166) sind die Namen von Thorgerd und Irpa hinzuzufügen, zweier Walküren, die also, wie die Walküren überhaupt⁶⁾, Zwillingsschwestern und göttlicher Natur sind, wie ihre hellenischen Basen, die Erinyen⁷⁾.

Auf S. 162 erwähnt der Verfasser die Egeburt der Zwillinge. Sein Beispiel (das Ei der Leda) steht durchaus nicht vereinzelt da. Nach einem Fragment des Ibykos schlüpfen die Molionen aus einem silbernen Ei. Die peruanischen Zwillinge Apocatequil und Piguerao kommen aus zwei Eiern. Im esthnischen Epos, der Kalewipoege, sind die Zwillinge Salme und Linda egeboren.

Auf S. 166 wird der wahre Grund, warum die Peruaner ihre Zwillingskinder Jakob (Santiago) zu taufen pflegten, nicht erkannt. Jakobus war eben auch Zwilling und „Donnersohn“. Sein berühmter Kult in Galicien erklärt sich allein auf dieser Grundlage⁸⁾. Natürlich hatten die Spanier, vor allem die Gelehrten, Theologen und Missionare, zur Zeit der großen Entdeckungen keine Ahnung mehr davon. Doch ihre Zöglinge, die Indianer, wußten sogleich, dank ihrer eigenen Vorstellungen von Zwillingskindern, was das merkwürdige Epithet „Boanerges“ der Markusstelle besagen will. Unwillkürlich wandten sie die „vergleichende Methode“ an und erwiesen sich so als bessere Bibelexegeten als ihre weißen Lehrer!

Die mittelalterlichen Beispiele für den Aberglauben, daß Zwillinge nur im Ehebruch gezeugt sein könnten (S. 166f., 186) lassen sich bedeutend vermehren. Ich erwähne hier nur zwei weitere. So erklärt die Heldin eines Lai der Marie de France (12. Jahrhundert):

Onques ne fu ne ja nen iert
Ne n'avendra cele aventure
Qu'a une seule porteüre
Une fame deux enfanz ait,
Se deus home ne li ont fait⁹⁾.

Eine Cidsage berichtet folgendes: Diego Laynez, der Vater des Helden, ritt einst aus und traf auf dem Wege ein Bauernweib, das ihm zusagte. Der alten Pastourellentradiation getreu warb er nicht lange um sie, sondern vollzog seinen Willen an ihr ohne große Umschweife. Die Folge war, daß sie Zwillinge gebär, von denen der eine der Sohn des Diego Laynez, der andere der ihres Mannes war¹⁰⁾.

¹⁾ Folk-Lore, XXXIV, 184—215.

²⁾ Acta Philologica Scandinavica, VI, 1—25; vgl. auch Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache, LVII, 226—230.

³⁾ Ebenda, LVI, 1—10.

⁴⁾ Vgl. meine Monographie The Legend of Rodrick, Last of the Visigoth Kings, and the Ermanarich Cycle, Heidelberg, Winter, 1923.

⁵⁾ Vgl. meine Etudes, a. a. O.

⁶⁾ Modern Language Review, XXI, 55—73.

⁷⁾ Vgl. meinen Aufsatz *Ερινύς*, Rheinisches Museum LXXXI, 305—320.

⁸⁾ Vgl. meinen Aufsatz Spanish Twin-Cults. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, VIII, 1—22.

⁹⁾ Le Fraïse, vv. 38—42; Karl Warnke, Die Lais der Marie de France, Halle, 1925, S. cxi.

¹⁰⁾ H. Butler Clarke, The Cid Campeador, and the Waning of the Crescent in the West, New York 1897, S. 33.

Der Verfasser hat den von Harris besonders hervorgehobenen Gegenstand der Zwillinge als Städtegründer kaum berührt. Der eigentliche Grund dieser Erscheinung wurzelt aber gerade in der Ethnographie. Er ist in der Einrichtung der „Zwillingsasyle“ zu suchen. Wie der Verfasser selbst ausführt, werden Zwillinge als gefährlich allgemein gefürchtet und daher oft getötet oder verbannt. So entwickeln sich Zwillingsasyle (oft auf Inseln gelegen), die, des Tapus wegen, bald zu Asylen für allerlei Ehrenmänner werden, die gegründete Ursache haben, den Bluträcher oder die Staatsgewalt mehr zu fürchten als die übernatürliche Macht der Zwillinge. Die bekannte römische Gründungssage gibt noch einen deutlichen Fingerzeig dafür.

Auf S. 186 wird hervorgehoben, daß der jüngere Zwilling, als Sohn eines übernatürlichen Wesens, der bevorzugte zu sein pflegt. Wiederum wird der doch naheliegende Zusammenhang mit Jakobs Geschick gegenüber dem des erstgeborenen Esau nicht erkannt. Noch sonderbarer freilich ist es, wenigstens für den modernen Leser, daß nach dem französischen Code Napoléon der jüngere von Zwillingen als der ältere gilt!

Um die Gastfreundschaft dieser Zeitschrift nicht zu mißbrauchen, habe ich mich damit begnügt, im Anschluß an Sternbergs Ausführungen weitere Zusammenhänge aufzudecken und vor allem dem Leser und Forscher eine vollständige Bibliographie zur Verfügung zu stellen. Es ist richtig, daß gewisse Züge des Dioskurismus noch immer verborgen sind und uns rätselhaft erscheinen. Im großen und ganzen jedoch steht das Gebäude der Zwillingsreligion schon heute fertig da. Es ist dies der Tätigkeit des großen englischen Forschers Rendel Harris zu verdanken, als dessen Schüler ich wenigstens einen bescheidenen Teil an den auf diesem Forschungsgebiete gemachten Entdeckungen beanspruchen darf. Für eine systematische Behandlung des Gegenstandes verweise ich auf mein vor vier Jahren erschienenenes und schon oben zitiertes französisches Buch, meine Mythologie Universelle, im besonderen auf das 4. Kapitel, Le Dioscurisme.

Marquesanische Mythen.

Von

K. von den Steinen †.

(Fortsetzung von Seite 373, Band 65 Heft 4/6.)

Inhalt.

	Seite
14. Maui	191
A. Maui-Sage aus Hivaoa. Erzählerin Taua-hoka-ani, Atuona	192
B. Maui-Sage aus Fatuiva. Erzähler Häuptling Vaikau, Hanavave	196
1. Doppelgeburt des Maui	196
2. Geschichte des Feuers Ahi, Maui und Mahuike I.	199
3. Maui und Mahuike II.	199
4. Maui fischt Tongareva	200
5. Hinas Entführungen und Mauis Tod	200
6. Mauis Kampf mit der Nanaa-Eidechse	200
7. Mauis Kampf mit der Sonne	201
8. Klage der von Maui gefangenen Sonne	201
9. Maui und der Kawa-Dieb	201
15. Kena	213
16. Fai	218
17. Tanaoa	227
18. Urgenealogie und Kawa. Tupa	228
19. Hikupekapeka	228

20. Tiki. Das erste Menschenpaar	232
21. Tonofiti	233
22. Puahinanoa	235

14.

Maui.**A. Mauisage aus Hivaoa.**

Einleitung.

Maui nach der Erzählung von Taua-hoka-ani in Atuona.

Maui Ti'i Ti'i holt das Feuer.

Maui ist der Sohn von Taana i Fenua und Maiutu A Te Mau. Taana hat noch vier andere Söhne mit Hiaooa: Maui Hee, Maui Taha, Maui Mua, Maui Noho.

Von Aaha oberhalb von Atuona, wo sie wohnen, stiegen die Eltern heimlich in die Unterwelt hinab, um das Essen für die Kinder zu backen. Der neugierige Maui Ti'i Ti'i folgt ihnen eines Tages und schleudert die alte Tifa i Hawaii, die auf dem in die Unterwelt hinabführenden Loch als Tifa-Deckel sitzt, beiseite und findet seinen Vater beim Feuerreiben. Er selbst versucht sich in dem Reiben mit Bohrer und Rinne, findet es aber zu mühsam und läßt sich das Haus von Mahuike zeigen, der das Feuer hergibt.

Mahuike hatte das Feuer in allen Teilen seines Leibes. Einst nämlich war das Kind Feuer von Atea und Veavea (= Helligkeit und Hitze) erzeugt und nach der Geburt in den Bach geworfen worden. Es trieb zum Meere und wurde von dem dort rudern den Mahuike verschluckt (30—33).

Mahuike gibt Maui Feuer von seinem Fuß. Maui bringt es hinter das Haus, wo es verlöscht. Er holt sich noch mehrere Male neues Feuer, indem er sich immer für einen seiner Brüder ausgibt, der noch kein Feuer habe und läßt den Brand jedesmal hinter dem Hause verlöschen. So erhält er Feuer vom Knie und von den Händen. Das Feuer von Hals und Kopf will Mahuike nicht geben. Ein Kampf entsteht: Mahuike hebt erst den Maui, dann Maui den Mahuike so hoch empor, daß dieser fast an den Himmel stößt und tot zu Boden stürzt. Da brach das Feuer aus seinem Leibe hervor und ging in die Steine und in die Bäume. Maui nahm sein Feuer und brachte es zu Mutter und Vater.

In dieser Geschichte ist auffällig 1. daß Maui der älteste der Brüder ist und 2. daß Mahuike sich schon im Besitz des Holzfeuers befindet. Damit ist die Pointe völlig verdorben, die darin besteht, daß eben erst durch Maui das Feuer in die Bäume gebracht wird, wo es die Menschen der Oberwelt durch Reiben hervorholen. Die Erklärerin macht noch die Bemerkung, „daß der Vater Taana sich seinerseits früher schon mit Mahuike herumgeschlagen habe, um Feuer zu erhalten, daß er aber keines bekommen hätte, und deshalb Feuer reiben mußte“.

1. Taana i Fenua war der Mann, Mayutu a te Mau die Frau. 2. Es wurde ein Kind geboren, Maui Tiiti. 3. Taana i Fenua wohnte der Hiaooa bei, es wurde ein Kind geboren, Maui Hee, ein Knabe. Es wurde ein Kind geboren, Maui Taha, ein Knabe. Es wurde ein Kind geboren, Maui Mua, ein Knabe. Es wurde ein Kind geboren, Maui Noho, ein Knabe. 4. Sie wohnten auf ihrem Landgut, in Aaha. 5. Taana i Fenua ernährte seine Kinder, sie wurden groß.

6. Taana i Fenua stieg mit Mayutu nach Hawaii hinab, Essen zu backen. 7. Sie fanden das Essen, sie stiegen zu ihren Kindern hinauf. 8. Sie aßen. 9. Maui dachte: „Wo wird dieses Essen gebacken?“ 10. Am anderen Morgen stiegen Taana i Fenua und Mayutu nach Hawaii für das Essen hinab. 11. Maui stand auf und ging hinter der Mutter und dem Vater hinab. Er hielt an bei dem Hause. 12. Maui fragte die beiden alten Frauen, die Tifa i Hawaii: „Wo ist das Loch, nach Hawaii

hinabzusteigen.“ 13. Die beiden Alten antworteten: „Du wirst nicht hingelangen“, 14. Maui sagte: „Ich werde hingelangen“. 15. Sie fragten: „Woher?“ „Unter euch beiden.“ 16. Sie waren ungastlich mit der Türe und gaben sie nicht frei. 17. Maui erzürnte sich, schleuderte die Alten fort und öffnete die Türe. 18. Er stieg hinab zu Mutter und Vater. 19. Die Mutter sah ihn. „Eh, Alter, da ist Maui!“ 20. Der Vater blickte hin, Maui kam an. 21. Maui fragte den Vater: „Was machst du da?“ 22. Der Vater antwortete: „Ich reibe Feuer“. 23. Maui sagte zum Vater: „Gib es mir her zum Reiben.“ 24. Da gab ihm der Vater den Bohrer und die Rinne. Maui rieb. 25. Maui sagte: „Das Ding ermüdet die Hände. Ist nicht ein Haus nahebei?“ 26. Die Mutter antwortete: „Nein.“ „Ich werde sogleich hinabgehen.“ 27. Die Mutter sagte: „Geh nicht hinab!“ 28. Auf der Stelle ging der Sohn hinab, er hörte nicht auf die Worte der Mutter. 29. Er ging hinab in das Haus zu Mahuike, das Feuer zu finden. 30. Atea lebte mit Veavea, Ahi (= Feuer) war das Kind. 31. Sie schleuderten dieses Kind in den Bach, 32. der größte Teil ging zum Meer hinab. 33. Mahuike fand den Tu te ahi Kaua, er verschluckte ihn in seinen Leib. 34. Maui bat: „Gib mir das Feuer her.“ 35. Mahuike nahm das Feuer am Fuß¹⁾ und gab es Maui. 36. Maui trug es hinter das Haus, es verlöschte. 37. Er sagte: „Weshalb dieses holen, es ist schlechtes Feuer. Vom Fuß!“ 38. Er kehrte wieder zu Mahuike zurück. 39. Mahuike sagte: „Wer ist da?“ „Der Maui Hee.“ 40. Mahuike sagte: „Ich habe das Feuer soeben erst gegeben.“ 41. „Dem Maui Mua! Ich bin ein anderer Maui. Gib du mir mein Feuer her!“ 42. Mahuike gab das Feuer von dem Knie²⁾. 43. Er brachte es hinter das Haus, es verlöschte. Er kehrte wieder zurück. 44. Mahuike sagte: „Wer ist da?“ „Ich!“ „Wer bist du?“ „Der Maui Noho.“ 45. „Was willst du haben?“ „Das Feuer.“ 46. „Wie steht es mit dem Feuer, das ich eben gegeben habe?“ „Das war ein anderer Maui.“ 47. „Was ist dein Name?“ „Der Maui Noho, gib mir mein Feuer!“ 48. Er nahm es von den Händen³⁾. 49. Er brachte es hinter das Haus, es verlöschte. Er kam wieder. 50. „Äh, wer bist du?“ „Der Maui Taha.“ 51. „Was willst du haben?“ „Das Feuer.“ 52. „Wem habe ich denn mein Feuer gegeben?“ 53. Er antwortete: „Es war ein anderer Maui.“ 54. „Ich habe kein Feuer mehr. Ich habe nur noch ein Feuer in meinem Halse.“ 55. „So gib mir dein Feuer her.“ 56. Mahuike sagte: „Aber wem habe ich mein Feuer soeben erst gegeben?“ 57. Er sagte: „Es war ein anderer Maui.“ 58. Mahuike wurde böse. „Ich habe kein Feuer mehr. Ich habe nur noch ein Feuer in meinem Hals und in meinem Kopf.“ 59. „Gib es mir her!“ 60. Mahuike antwortete: „Es geht nicht das Feuer zu lassen, das ich noch in meinem Hals und in meinem Kopf habe.“ 61. Sie zankten hin und her, sie umklammerten sich. 62. Mahuike hob Maui empor. 63. Maui sagte: „Du setzest deine ganze Kraft daran, mein Großvater.“ 64. Mahuike ließ Maui los. 65. Maui packte ihn wieder. Maui hielt Mahuike empor, daß er fast an den Himmel stieß. 66. Mahuike sagte: „Du setzest deine ganze Kraft daran, mein Enkel.“ 67. Da schleuderte Maui Mahuike aus den Händen, Mahuike starb. 68. Das Feuer brach hervor. 69. Das Feuer ging in die Steine, in den Fau, die Kokospalme, die Banyane, in den Brotfruchtbaum, in den Vaovao, in den Eisenbaum, in den Brennusaum, in den Kehia (Apfelbaum). 70. Die Flucht des Feuers war zu Ende. Er packte sein Feuer und brachte es zu Mutter und Vater. 71. Maui erblickte das Land von Tonaeva mit den Weibern darauf. 72. Er sagte zu Mutter und Vater: „Da ist das Feuer, nun werde ich hinaufgehen.“ 73. Die Mutter fragte: „Ist dein Großvater tot?“ 74. Maui sagte: „Nein, ich werde nun hinaufgehen.“ 75. Maui ging hinauf. Er hielt an in Aaha. 76. Die Brüder sagten: „Morgen werden wir Ma backen.“ 77. Maui sagte: „Wir müssen einen Bootsbaum fällen.“ 78. Sie schliefen in der Nacht. 79. Am anderen Morgen schafften die Brüder die Ma. 80. Maui Tiitii ging hinauf, er heischte Steinbeile. Er bekam die Steinbeile. 81. Die Mabereitung war zu Ende, man schlief in der Nacht. 82. Am Morgen gingen sie hinauf, einen Bootsbaum fällen. 84. Sie kamen bei dem Bootsbaum an und fällten ihn, er stürzte. 85. Sie schnitzten; als das Schnitzen zu Ende war, schleppten sie ihn in den Bootsschuppen. 86. Das Bootschleppen paßte für die älteren Brüder, das Schnurflechten paßte für den jüngeren Bruder⁴⁾. 87. Er machte sich klein für die leichte Arbeit. 88. Die schwere Arbeit — ah! er machte die jüngeren Brüder groß, und ihnen fiel zu, was Sache des älteren war. 89. Das Boot war fertig. Die Botschaft ging zu Maui hinauf. Er sollte die Popoi backen, um zum Fischfang zu fahren. (Der Bote kam an.) 90. Maui sagte: „Habt Ihr Eure Angeln gesägt?“ 91. Die jüngeren Brüder sagten: „Es ist unsere Arbeit, das Boot zu machen, die deine Leinen zu flechten und Angeln zu sägen.“ 92. Maui sagte: „Ihr müßt für Euch sägen.“ 93. Maui sagte wiederum: „Ich allein habe eine Angel, habe eine Leine.“ 94. Die jüngeren

¹⁾ Angeblich Maui Hee = Fuß.

²⁾ Angeblich Maui Mua = Knie.

³⁾ Angeblich Maui Noho = Hände.

⁴⁾ Maui macht sich klein und erscheint dadurch als jüngerer Bruder, er macht die jüngeren Brüder groß, damit sie als ältere erscheinen und nun alle schwere Arbeit übernehmen müssen.

Brüder wurden zornig, sie gingen hinab. 95. Maui kehrte in das Haus zurück. (Er nahm einen Gürtel und einen Mantel, mit Eka gelb gefärbt.) 96. Am anderen Morgen ergriff er diese Stücke und die Leine und die Angel und ging hinab zu den jüngeren Brüdern. 97. Er sagte: „Ihr seid ganz klein, ich bin etwas Großes.“ 98. Und ganz leise sagten sich die jüngeren Brüder: „Wir sind Kinder — wie können wir Angeln sagen?“ 100. Maui sagte wiederum: „Gut! morgen fahren wir auf den Fischfang mit der Leine.“ 101. Am anderen Morgen rüsteten sie die Sachen. 102. Ihrer vier hatten sie vier Körbe, Maui hatte einen Korb für sich. 103. In dem Korb Mauis war der Gürtel drin und der Mantel, die Eka. 104. Er ging mit den jüngeren Brüdern zum Strand hinab. Sie sammelten Senksteine für den Fischfang. 105. Einen Senkstein hatte Maui für sich. 106. Die Brüder schoben das Boot. Maui aber bestrich sich mit dem Kokosöl, legte sich den schönen Gürtel und das gelbe Gewand an. 107. Die jüngeren Brüder schauten ihn an: „So sieht kein Fischer aus, der den schlechtesten Gürtel nimmt.“ 108. Gehen wir denn zum Fest? Wir haben nichts als das grüne Blatt umgewickelt. 109. „Schiebt, schiebt das Boot.“ 110. Während die jüngeren Brüder das Boot schoben, ging er auf den Platz am Stern (um nicht naß zu werden). 111. Das Boot wurde flott, eiligst sprangen die Brüder hinein, so daß die Gesäßspalte sichtbar wurde. 112. Maui Tiiti lachte. 113. „Wofür dein Lachen da?“ sagten sie, „rudere!“ 114. Maui erwiderte: „Rudert Ihr!“ 115. Die jüngeren Brüder ruderten. 116. Die jüngeren Brüder sagten: „Wir müssen an den Felsen rudern, den Platz für die Fische.“ 117. Maui sagte: „Nein, rudert auf die See hinaus!“ 118. Die jüngeren Brüder schalten: „Sind die Fische im unruhigen Wasser draußen? Wir lassen die Fische am Lande.“ 119. Und sie ruderten weiter. 120. Maui sagte: „Laßt den Anker fallen!“ 121. Die jüngeren Brüder sagten: „Sind denn Fische hier? Das ist unruhiges Wasser.“ 122. Maui sagte: „Ködert euere Angeln!“ 123. Maui hatte seine Angel am Lande fertig geködert, mit einem Tausendfuß. 124. Er nahm die Angel aus seinem Korb und befestigte sie an der Leine. 125. Die jüngeren Brüder köderten mit winzigen Vieraugen. 126. Und Maui warf die Leine, sie fiel hinunter, und die Angel ging in die Wurzel der Banyane. 127. Die Brüder sagten: „Das ist kein Fisch.“ 128. Maui sagte: „Nun werft ihr wieder aus.“ 129. Die Brüder warfen wiederum ihre Angel aus in das Meer. 130. Die Angeln faßten in die Zweige der Banyane, an der Maui zog. 131. Die Zweige der Banyane erschienen an der Seite des Bootes. 132. Maui befahl den Brüdern: „Schnell zieht die Leinen, haltet die Zweige der Banyane fest!“ 133. Die Brüder hielten die Zweige fest, Maui zog aus dem Banyanenbaum ein Weib hervor. 134. Er machte die Angel los von dem Banyanenbaum, der Banyanenbaum fiel mit dem Lande Tonaeva in das Meer. 135. Die Angel schleuderte Maui gen Himmel. Sie klebte dort fest, der Pavei Fetu Piko. Die „krumme Sternreihe“, das ist Mauis Angel. 136. Maui hatte sich ein Weib geholt, die Hina Te Auihi (Hina Mapeblatt). 137. Die jüngeren Brüder hatten kein Weib bekommen, sie schämten sich mit der eingewickelten Rute. 138. Sie ruderten und landeten an dem Strand in Atuona. 139. Sie stiegen nach Aaha und trafen sich mit Mutter und Vater. 140. Die Mutter sagte: „Woher ist dein Weib?“ 141. Der Sohn antwortete: „Von Hawaii.“ 142. „Dieses Weib ist ganz erschöpft, mein Sohn; denn es ist von Hawaii. 143. Wäre das Weib von hier, wäre es nicht so müde; 144. das Weib ist wie ein gefangener Fisch.“ 145. Nun wohnte Maui mit dem Weib zusammen. 146. Das Weib ging zum Bach baden, ein Aal faßte das Weib und verschluckte es. 147. Maui suchte sie, sie hatte das Kleid, sie hatte den Schurz zurückgelassen. 148. Maui suchte sie: „Wo ist sie?“ 149. Er ging zur Mutter hinauf. Der Sohn fragte: „Wo ist meine Frau?“ 150. Die Mutter sagte: „Wo? sie ist zum Bach baden gegangen.“ 151. Maui suchte. 152. Die Mutter sagte zu dem Sohn: „Da hast du die Worte, die ich dir ja gleich gesagt habe. 153. Du hast dich müde gesucht, versperre den Bach.“ 154. Und der Sohn verspernte den Bach, der Bach lag trocken, er ergriff die Aale, er fand den Aal mit dem Weib drinnen. 155. Er schlitze den Aal auf, er faßte das Weib drinnen. 156. Es war nicht tot und wohnte wieder mit Maui. 157. Sie schliefen in der Nacht. 158. Am Morgen gingen sie ihre Notdurft verrichten. 159. Die Schweine witterten, den Kot zu holen, die Schweine kamen herbei und verschluckten dieses Weib. 160. Maui suchte, er suchte und suchte. „Wo ist sie?“ 161. Er ging zur Mutter hinauf. 162. „Deine Frau ist von den Schweinen geholt.“ 163. Die Mutter sagte: „Greif sie!“ 164. Er fand das Schwein, er schlitze es auf, er fand die Frau drinnen. 165. Sie wohnte wieder mit Maui. 166. Am Morgen erwachte sie, sie saß am Türeingang. 167. Ein Vogel flog daher, ein Reiher. 168. Der Reiher kam herbei und verschluckte das Weib. Der Vogel flog davon. 169. Maui suchte, suchte und suchte. 170. Der Reiher flog aufwärts und sang: „Kao . . .“ 171. Die Mutter dachte, er hat dieses Weib geholt. 172. Der Sohn kam an. Sie sagte: „Dein Weib ist in den Vogel geraten!“ 173. Mayutu sagte zu Maui: „Du wirst dein Weib nicht wiederfinden. Dieses Weib ist ein Gespenst.“ 174. Maui erwiderte: „Was tut's? ein Weichen noch und ich werde sterben in der Sehnsucht nach meinem Weibe.“ 175. Da sagte die Mutter: „Beschaffe du Evaleim und Brotfruchtleim

und bring es mir dann her!“ 176. Er fand den Leim und brachte ihn der Mutter. 177. Die Mutter nahm ihn und begab sich an's Werk. 178. Die Mutter sah die Steine im Flußtal mit dem Dreck des Reiher. 179. Sie strich den Leim über die Steine. 180. Der Reiher kam geflogen, sich Essen zu suchen. 181. Er stieg auf die Steine, seine Füße klebten fest auf den Steinen mit dem Leim. 182. Er schlug die Flügel sie klebten fest. 183. Da hatte Mayutu den Vogel in ihrer Gewalt und brachte ihn zu dem Sohn. 184. Der aß sein Essen nicht, er weinte um das Weib. 185. Die Mutter sagte: „Schnell schlitz den Vogel auf!“ 186. Und er schlitzte den Vogel auf und fand das Weib drinnen. 187. Maui wohnte wieder mit der Frau. 188. Maui ging hinab zum Fischfang, das Weib blieb in dem Hause. 189. Eine Seeschwalbe kam und verschluckte das Weib. 190. Sie trug es zu den Faubäumen, wo sie wohnte. 191. Maui kam mit den Fischen: „Wo ist das Weib?“ 192. Maui weinte um das Weib und sagte: „Es richtet mich zugrunde, daß dieses Weib immer weggeholt wird von den Aalen, den Schweinen, den Vögeln.“ 193. Er ging zur Mutter hinauf. Die Mutter sagte: „Sie ist von der Seeschwalbe geholt.“ 194. Der Sohn sagte: „Wie sie finden?“ 195. Die Mutter sagte: „Besorge wieder den Leim.“ 196. Er besorgte ihn und brachte ihn zur Mutter. 197. Die Mutter sagte: „Tu den Leim auf eine Bambusstange, geh zu den Faubäumen hinab, dort ist die Seeschwalbe. 198. Stoß sie mit der Stange, greif sie und bring sie her.“ 199. Er bekam die Seeschwalbe und brachte sie zu seiner Mutter. 200. Er schlitzte sie auf und fand wiederum das Weib drinnen. 201. Von nun ab wohnte Maui mit seiner Frau richtig zusammen. 202. Es wuchs ein Kind in Hinatauihi. 203. Es wurde nach neun Monaten geboren, eine Tochter, und Hinahea war ihr Name. 204. Beide zogen die Tochter auf, sie wurde groß. 205. Sie pflanzten Ute und pflanzten Hiapo für den Schurz und das Kleid der Tochter. 206. Als die Ute hoch war, bauten sie ein Haus, um den Schurz und das Kleid zu klopfen. 207. Als das Haus fertig war, riefen sie die Frauen zusammen. 208. Maui sagte: „Morgen früh geht ihr hinauf, Ute klopfen für meine Tochter.“ 209. Am anderen Morgen stiegen die Frauen hinauf, eine jede mit ihrer Reibmuschel. 210. Sie stiegen hinauf und ließen sich nieder bei Maui. 211. Sie aßen Schwein, reife Bananen, Popoi. 212. Zwei Nächte schliefen sie. 213. In der zweiten Nacht, als der Hahn krächte, bearbeiteten sie die Ute. 214. Sie schälten und sortierten die Stämmchen, sie brachten sie zum Bach, sie warfen die Rinde weg, sie ließen den Bast, sie brachten ihn zu dem Stein und klopften 215. fünf mal zwanzig Frauen, fünf mal zwanzig Utes. 216. Sie klopften aufs neue, hundert die hundert, 217 wiederum klopften hundert die hundert und so fort bis tausend Utes. 218. Als es fertig war, ließen sie es an der Sonne trocknen. 219. Das dauerte aber nicht lange, die Sonne verschwand. 220. Maui wurde zornig über die Sonne. 21. Der Schurz der Tochter trocknete nicht. 222. Schnell verschwand die Sonne. Zwei Tage lang. 223. Am dritten Tage erzürnte sich Maui über die Sonne. 24. Er stieg zum Himmel hinauf, er begegnete der Sonne. 225. Maui zankte sich mit der Sonne. 226. Maui zerbrach die Beine der Sonne. 227. Die Sonne sagte: „Ich wehklage, ich weine die große Sonne des lichten Tages. 228. Komm Maui, mein Enkel, laß mich los.“ 229. „Ich lasse dich nicht los. 230. Meine Hand ist blutig. 231. Ich habe den Tauekaeka gegessen. 232. Putuua stirbt, es stirbt die Sonne.“ 233. Gestorben ist die große Sonne des lichten Tages, als sie stieg und daherging¹⁾ auf dem gewohnten Wege (?). 234. Putuua ist gestorben, 235. getroffen durch Maui der Kopf von Tuna-Te-Vai-Oa mit dem Holz, dem Hiapatapapa. Den Griff nach oben, den Kolben nach unten (eine ruderähnliche Keule) 236. getroffen am Kopf Tuna-Te-Vai-Oa. 237. Lange währt die Klage, Maui mit dem heiligen Feuer. 238. Maui zerbrach die Beine der Sonne. 239. Da ging die Sonne richtig und nicht zu schnell. 240. Da trocknete der Schurz von Mauis Tochter. 241. Dann ging Maui aus dem Himmel hinab. Er begegnete Weib und Tochter. 242. Das Weib sagte: „Ich dachte, du wärest tot.“ 243. Der Mann erwiderte: „Nein.“ 244. Sie wohnten auf ihrem Landgut in Aaha. 245. Die Tochter blieb mit der Mutter im Hause. 246. Maui ging hinab bei Taaoa in Tapuvaetu (oberhalb Taaoa) Kawa zu stehlen. 247. Maui bekam die Kawa. Es war Putavake (mit kurzen Wurzeln), Namutea (weiß), Kee (langstielige Wurzeln), Fafea (sehr groß, mit Knötchen), Taeve (grau gefleckt, wie eine Gänsehaut) und Papapapa (schwarz). 248. Maui nahm sie mit und pflanzte sie in Aaha. Sie wuchs. 249. Es kam aber der Mann nach seiner Kawa; 250. die Kawa war gestohlen und fort. 251. Er ging zu seiner Frau und sprach: „Die Kawa ist gestohlen und fort. Wer hat sie wohl gestohlen?“ 252. Die Frau sagte: „Maui.“ 253. Und dieser Mann stieg hinauf — Aka hieß er — auf den Berg, den Poukoina. 254. Und erblickte in Aaha die volle Kawapflanzung. 255. Und Aka stieg nach Maoa (oberhalb Aaha) und erblickte die Kawa. 256. Und er sagte: „Das ist alles meine Kawa.“ 257. Und Aka stieg zu Maui hinauf, der in seinem Hause geschlafen hatte. 258. Aka fragte: „Woher ist deine Kawa?“ 259. Maui antwortete: „Mir nur gehört meine

¹⁾ Soll sich auf Maui beziehen, nicht auf die Sonne. Er gehe kämpfen mit der Keule, wie er gewohnt sei.

Kawa.“ 260. Aka sagte: „Nein, mir gehört die Kawa.“ 261. Wiederum sagte Maui: „Mein ist die Kawa.“ 262. Sagte Aka: „Du bist der Dieb.“ Sagte Maui: „Nein.“ 263. Sagte Aka: „Du stammst allein von deiner Mutter. Du hast viel jüngere Brüder, die du nicht als Kawa gepflanzt hast.“ 264. „Ich bin allein, ich habe meinen jüngeren Bruder als Kawa gepflanzt, den Kaukau.“ 265. Sagte Maui: „Nein, mein ist die Kawa.“ 266. Sagte Aka: „Woher hast du deine Kawa bekommen? 267. Mein ist die Kawa, meines jüngeren Bruders. 268. Mein Bruder sprach zu mir: Sieh, ich sterbe. 269. Bring du mich hinauf nach Tapuvaetu. 270. Ich brachte ihn dorthin, ich pflanzte meinen Bruder in die Erde. 271. Es sind der Fußrücken meines Bruders: die Fafea, das Knie: die Kee, der Hintern: die Taeve, das Hirn: die Namutea. 272. Meine Kawa ist fort, von dir gestohlen.“ 273. Maui fand kein Wort der Erwiderung. 274. Endlich sagte Maui zu Aka: „Geh du hinab von hier,“ und jagte ihn. 275. Aka aber sagte: „Durch das weite Hawaii giltst du als Dieb und Bösewicht. 276. Heb dich hinweg, geh davon! 277. An mich geht das Land über.“ 278. Maui ging davon, das Land fiel an Aka.

B. Mautisage aus Fatuiva.

1. Doppelgeburt des Maui.

Maui kam aus einem Ei hervor, das von einer Frau, Namens Iiaooa, hinter dem Hause zweier Greise gelegt war. Als einer der beiden Alten ein dünnes Stimmchen schreien hörte, ging er nachsehen und fand das Ei. Er zeigte es seinem Gefährten, und da die fast menschlichen Töne noch weiterhin aus dem Ei hervorkamen, entschlossen sie sich, es zu zerbrechen. Sie waren nicht wenig erstaunt, als ein kleines menschliches Wesen herauskam und ihnen sagte, er möchte in das Haus zweier anderer Alten, Namens Ataana-I-Fenua und Maiutuatenu, seiner Frau, gebracht werden, die oben im Tal ein Kawafeld rodeten: mitten in der Nacht, in dem Augenblick der fleischlichen Vereinigung führte sich Maui in den Bauch der Maiutu ein.

Am anderen Morgen stiegen die Alten in das Tal hinab, aber auf dem halben Wege wurde die Frau von Wehen ergriffen und kam mit Maui nieder. Da er tot schien, warfen sie das Kind in ein Büschel Pandanus, und erst nach langer Zeit, als Maui Kräfte erlangt hatte, stellte er sich bei den Alten ein und nannte sich ihren Sohn. Die Frau wollte ihn nicht anerkennen, bis Maui ihnen die Geschichte der Niederkunft unterwegs erzählte und hierdurch die Alten überzeugte.

1. Ein Ei wurde gelegt (geboren) in Tohtu. Es rollte und fiel bis nach Kaha hinter das Haus der beiden Großväter Ihipeua und Ihipaea. 2. Und Ihipeua hörte ein Piepen kio kio. 3. Und er sagte zu seinem Gefährten: „Was ist es, das da piept?“ Und sie liefen beide hin zuzuschauen. 4. Sie fanden das Ei; der eine sagte: „Zerschlage es!“ Und sie zerschlugen es. 5. Sie fanden ein menschliches Kind, und die beiden Alten nannten es ihr Enkelkind und fütterten es. 6. Und Ataana-I-Fenua kam mit seinem Weib, der Maiutu herauf, das Kawafeld zu reinigen. 7. Am Nachmittag regnete es, und sie flüchteten sich in das Innere eines Hauses. Die beiden Alten dachten, sie werden sich dort ergötzen. 8. Die Alten sagten zu dem Knaben: „Geh hin, zuzuschauen!“ 9. Der Knabe sagte: „Warum?“ 10. „Wenn du den Mann oben und die Frau unten siehst, und wenn er das Glied herauszieht, dann gehe du hinein.“ 11. Als sie sich genug ergötzt hatten, gingen Ataana-I-Fenua und Maiutu hinaus auf den Weg. 12. Sagte die Frau zu dem Mann: „Es kommt ein Kind zur Welt, es ist ein Knabe.“ 13. Sie nahmen das Kind und brachten es seewärts. 14. Sagten die beiden Alten: „Das Kind soll sterben, soll sterben!“ Das Kind starb. 15. Sagte der Ehemann: „Wirf es fort!“ 16. Der Vater und die Mutter gingen von dannen. Das Kind lebte und ging hinauf zu den Großeltern.

2. Geschichte des Feuers Ahi, Maui und Mahuika I.

Das Feuer Ahi wird erzeugt von Atea und Uvea (= Licht und Hitze). Die Männer, die bei der Entbindung helfen, werden verbrannt. Sie wickeln das Kind sorgfältig in Basttuch ein und legen sich zum Schlaf nieder. In der Nacht gerät das ganze Haus in Brand und stürzt zusammen. Brennende Balken fallen in den Bach und treiben in die See. Dort rudert Mahuika mit seinen Leuten. Auch diese, die nach dem Feuer fassen, ver-

brennen sich alle. Mahuike aber ergriff es und verschluckte es. Er ging an Land und gab von dem Feuer zuerst zwei Männern, dann zwei Frauen. Die beiden Männer waren Tropikvögel. Sie verbargen das Feuer in ihren Schnäbeln und gaben davon den Leuten, indem sie die Schnäbel aneinander rieben und der dabei ausfließende Schleim in Flammen geriet. Die beiden Frauen aber verbargen das Feuer in dem After und erzeugten es nach Belieben aufs neue, indem sie Hintern an Hintern rieben und die Flamme aus dem Kot hervorschlug. Um des Feuers willen folgen viele Leute dem Mahuike in die Unterwelt.

Dorthin gehen auch die Eltern und die jüngeren Brüder Maui Ti'i Ti'is, die sich vor diesem fürchteten und die seine Abwesenheit benutzten. Maui sucht sie und kommt zu dem Haus der Tifa Hawaii, die auf dem nach Hawaii hinabführenden Loch saß und es verschloß. Aber der Wind von Hawaii strich doch an dem Weib vorüber und bewegte das Dachstroh. Daran erkannte Maui die Öffnung. Er schleuderte das Weib beiseite und stieg hinab. Da sie sich aber inzwischen wieder auf das Loch setzte, kehrte Maui, dem dadurch übel wurde, zurück, spießte sie an einem Stock auf, schnitt ihr den Kopf ab und steckte ihn in seinen Sack.

Maui kommt zu den Eltern, will das Feuer holen und erfährt, daß es im Besitz der Tropikvögel sei. Von ihnen erhält er es auch; er findet den feurigen Schleim aber ekelhaft und tötet die Vögel. Gleiches geschieht mit den beiden Weibern.

Da erst geht Maui zu Mahuike und erhält Feuer von den Fußnägeln. Maui trägt es davon und legt es in die Bäume. Er kehrt zurück und fordert neues. Er sei in das Wasser gefallen, und das Feuer sei tot. Mahuike gibt ihm Feuer von dem Fußrücken. Dieselbe Geschichte wiederholt sich für die Knie, den Oberschenkel, den Hintern, die Brust, die Hände, den Hals, die Lippen, die Augen, die Ohren, die Stirn: alles dieses Feuer wird in die Bäume gelegt. Maui gibt sich hier nun nicht regelmäßig für einen seiner Brüder aus, sondern läßt sich jedesmal in den Lehm fallen und entstellt sich, so daß er als eine neue Person erscheint.

Mahuike erklärt, das Feuer sei zu Ende. Das Feuer im Kopf könne er nicht geben, weil es tapu sei. Hierüber geraten die beiden in Streit. Mahuike wirft den Maui auf den Himmel. Maui wirft den Mahuike auf den Himmel und der niederstürzende Mahuike zerschellt den Kopf. Nun brennt das Feuer auf, das er nicht hatte hergeben wollen.

300. Atea war der Vater, Uevea war die Mutter. 301. In dem Weib wuchs das Kind, das Feuer. 302. Es wurde geboren von dem Leib der Mutter. 303. Die pressenden Männer nahmen das Kind. Feuer verbrannte sie. 304. Einer nahm es und verbrannte sich die Hand, 305. ein anderer nahm es, — dieselbe Geschichte, es brannte. 306. Sie wickelten es in Basttuch, sie brachten es in das Haus. 307. Die Männer legten sich nieder. Als sie schliefen, wurde das Haus von dem Kinde verbrannt. 308. Das Haus stürzte zusammen, der Bach führte es zum Meer. 309. Mahuike ruderte sein Boot, er sah das Feuer an dem Hauspfosten, der auf dem Meere schwamm. 310. Es griff danach der Mann am Bug des Bootes, er verbrannte sich die Hand und ließ los. 311. Es griff danach ein anderer hinter ihm, er verbrannte sich die Hand und ließ los. 312. Wieder einer griff danach, verbrannte sich die Hand und ließ los. 313. Alle die fünf Männer. 314. Da griff Mahuike nach dem Feuer und schlang es in seinen Leib. 315. Mahuike stieß an Land. 316. Da kamen zwei Männer zu Mahuike, es waren zwei Tropikvögel. 317. Darauf ging das Feuer von Mahuike zu den beiden über. 318. Dann legten sie es in den Schnabel, sie versteckten es in dem Schnabel. 319. Dann kehrten die beiden Männer zurück. 320. Zwei Frauen kamen zu Mahuike hinab für das Feuer, 321. da gab Mahuike das Feuer den Frauen. 322. Dann versteckten sie es in dem Steißloch. 323. Sie rieben Hintern an Hintern, die Scheiße platzte los, das Feuer flammte. 324. Die beiden anderen (rieben) Schnabel an Schnabel, der Schleim floß, beider Feuer flammte. 325. Darauf ging das Volk fort von der Oberwelt, es ging fort in das Land Mahuikes mit dem Feuer. 326. Die Mutter hatte Furcht vor dem Sohn. 327. Da zog man das Weib weg, die Tifa-Hawaii (= den Unterweltsdeckel). Die Mutter ging fort (nach Hawaii hinunter) mit dem Vater

und den jüngeren Brüdern. 328. Als Maui-Ti'i Ti'i vom Meer ankam, war die Mutter nach Hawaii hinabgestiegen. 329. Der Sohn suchte. „Wo ist die Mutter?“ 330. Das Weib rührte sich nicht, sie saß dort allein, die Tifa-Hawaii. 331. Tifa-Hawaii ist der Name dieses Weibes. 332. Maui fragte: „Wo sind die Bewohner von hier?“ 333. Tifa-Hawaii sagte: „Sie sind dort auf dem Meere.“ 334. Maui ging zum Meer hinab und suchte. Es war nichts. 335. Er kehrte wieder zur Tifa-Hawaii zurück. 336. „Woher sind die Männer von hier fortgegangen?“ 337. Tifa-Hawaii sagte: „Woher weiß ich nicht, wo weiß ich nicht.“ 338. Da besah Maui die Firstblätter des Hauses, 339. sie waren zerfetzt in dem Wind von Hawaii. 340. Da zog Maui das Weib fort, die Tifa von Hawaii, da stand das Loch von Hawaii offen. 341. Da sagte Maui: „Setz du dich nicht wieder auf das Loch, ich würde übel werden.“ 342. Maui stieg hinab; er ging, ging, ging einen langen Weg, einen langen Weg. 343. Die Tifa-Hawaii setzte sich über das Loch. Maui drunten wurde übel. 344. Maui kehrte nach oben zurück, einen Stock in den Händen. 345. Er richtete den Stock gerade in die Scheide dieses Weibes; Maui stieg von unten hinauf, er erwürgte die Tifa von Hawaii, schnitt ihr den Kopf ab und steckte ihn in seinen Sack. 347. Er stieg nieder und ging wieder nach Hawaii zurück. 348. Die Mutter und der Vater sahen den Sohn kommen. 349. Der Sohn fragte: „Weshalb seid ihr vor mir geflohen?“ 350. Die Mutter sagte: „Nein, gewiß nicht. Wir machen nur einen Spaziergang, wir ruhen uns nur aus.“ 351. Sagte die Mutter: „Geh du Mauimua, geh für das Feuer.“ 352. Sagte Maui Ti'i Ti'i: „Ich will gehen, wo ist das Feuer?“ 353. Das Feuer ist bei den Tropikvögeln, den Schnabelaufreißern. 354. Maui kam bei den beiden Schnabelaufreißer-Tropikvögeln an. 355. Die Tropikvögel gaben das Feuer, 356. sie arbeiteten mit den beiden Schnäbeln, der Schleim floss, das Feuer flammte. 357. Maui sagte: „Das ist schlechtes Feuer, ekelhaftes.“ 358. Er schnitt den beiden Tropikvögeln die Köpfe ab und steckte die beiden Köpfe in den Sack. 359. Er kehrte wieder zur Mutter zurück. 360. „Wo ist dein Feuer?“ 361. Maui sagte: „Das Feuer war schlecht, ekelhaft. Wo gibt es noch Feuer?“ 362. „Es ist bei den alten Weibern.“ 363. Maui ging hinab und kam zu den alten Weibern. 364. Maui sagte: „Ich komme hierher zu euch beiden wegen des Feuers.“ 365. Sie rieben Steißloch an Steißloch, die Scheiße platzte los, das Feuer flammte. 366. Maui schnitt ihnen die Köpfe ab und steckte sie in den Sack. 367. Er stieg zur Mutter. 368. Die Mutter sagte: „Wo ist dein Feuer?“ 369. Maui sagte: „Es war schlechtes Feuer, Dreck von Scheiße, ekelhaftes.“ 370. Maui sagte: „Wo gibt es noch Feuer?“ 371. „Das Feuer ist bei Mahuike.“ 372. Maui ging hinab und sagte zu Mahuike: „Ich suche hier das Feuer.“ 373. Mahuike gab das Feuer von den Nägeln. 374. Maui stieg mit dem Feuer die Straße aufwärts und legte es in die Bäume. 375. Maui besmierte sich mit Lehm. 376. Er kam zu Mahuike. „Ich suche hier das Feuer.“ 377. „Wo ist jenes Feuer, das du weggetragen hast?“ 378. Maui sagte: „Ich bin in das Wasser gefallen, das Feuer ist tot.“ 379. Mahuike gab ihm das Feuer von den Fußrücken. 380. Maui stieg mit dem Feuer, und die Straße aufwärts bohrte er es in die Bäume. 381. Maui kehrte wieder zu Mahuike zurück. „Ich suche hier das Feuer.“ 382. Mahuike sagte: „Wo ist jenes Feuer, das von mir weggegeben ist?“ 383. „Was kann ich dafür? Ich bin in das Wasser gefallen, das Feuer ist tot.“ 384. Mahuike gab ihm das Feuer von dem Knie. 385. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. 386. Er ließ sich in den Lehm fallen. 387. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ 388. Mahuike gab ihm das Feuer von dem Oberschenkel. 389. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. 390. Er ließ sich in den Lehm fallen. 391. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ 392. Mahuike gab ihm das Feuer, von dem Hintern. 393. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. 394. Er ließ sich in den Lehm fallen. 395. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche das Feuer.“ 396. Mahuike gab ihm das Feuer von dem Nabel. 397. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von der Brust. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von den Händen. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von dem Hals. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von den Lippen. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von der Nase. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von den Augen. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es

in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von den Ohren. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging zu Mahuike hinab. „Ich suche hier das Feuer.“ Mahuike gab ihm das Feuer von der Stirn. Maui stieg mit dem Feuer, und auf der Straße legte er es in die Bäume. Er ließ sich in den Lehm fallen. Er ging hinab zu Mahuike. 398. Mahuike sagte: „Das Feuer ist zu Ende.“ 399. Maui sagte: „Es ist nicht zu Ende.“ 400. Mahuike war geizig mit dem Feuer, denn es war heiliges Feuer. 401. Mahuike ist geizig gewesen, denn das Feuer im Kopfe war heilig. 402. Sie zankten sich beide. 403. Mahuike dachte, Maui wird den Mahuike töten, und Maui dachte Mahuike wird sterben. 404. Da sagte Mahuike: „Wie stark bist du?“ „Du bist ein Jüngelchen.“ 405. Da nahm Mahuike den Maui und warf ihn auf den Himmel. 406. Maui stürzte von oben herab, er starb nicht. 407. Er stürzte auf den Platz, er starb nicht. 408. Maui nahm den Mahuike, er warf ihn auf den Himmel, 409. er stürzte von oben herab, über den Platz, er starb, 410. der Kopf zerschellte; das Feuer flammte. 411. Da flammte das Feuer, mit dem er geizig gewesen war.

3. Maui und Mahuike II.

(Fortsetzung der Erzählung durch Vaikau über das Wegnehmen des Feuers.)

„Maui hatte seine Mutter um Feuer gebeten: sie gab ihm zuerst von dem Schnabel des Tropikvogels und darauf von ihren beiden alten Hinterbacken. Aber Maui wollte durchaus anderes Feuer haben.

(Maui meinte Feuer von Mahuike, von dem er im Dorfe hatte reden hören. Seine Mutter jedoch, die Unglück fürchtete, da Maui als „Tunichtgut“ bekannt war, wollte ihm von der Kraft Mahuikes nicht sprechen und glaubte, Maui wisse nichts davon.)

Maui erklärte alsdann, daß er das Feuer irgendwo anders holen wolle und begab sich zu seinem Großvater Mahuike, der ihm auf seine Bitten nach der Reihe Feuer von allen Teilen seines Körpers gab: stets aber weigerte sich Maui und besteht schließlich darauf, Feuer von dem Gehirn zu erhalten, das Mahuike ihm nicht geben kann. In diesem Augenblick tötet ihn Maui.

Nachdem er die Tat begangen, kehrt Maui in das Haus der Eltern zurück, und diese verlangen nun ihrerseits Feuer von ihm, das Maui ihnen auch gibt. Sobald sie bemerken, daß es Feuer von Mahuike ist, wissen sie, daß er ihn getötet habe und machen ihm Vorwürfe. Maui antwortet nichts und geht davon.

Obwohl der jüngste wurde Maui als der älteste Bruder betrachtet, einmal, weil er der größte aller Brüder war, dann aber, weil er der klügste, der geschickteste und der tückischste war. Er hatte neun Brüder, alle Söhne der Maiutuatemau. Diese aber war für Maui nur eine zweite Mutter, während die erste wahre Mutter Iiaooa hieß.

4. Maui fischt Tongareva.

1. Es kam das Gerücht zu Maui von einer sehr schönen Frau, der Hina-Te-Au-Ihi. 2. Maui sann, wie er diese Frau finden könne, Maui suchte und sann. 3. Und er suchte eine punake-Erdtaube (*Phlegoenas rubescens*) als Köder. 4. Denn jenen Vogel gab es nicht bei Hina-Te-Au-Ihi. 5. Und Maui nahm die Erdtaube. 6. Und Maui sagte zu seinen jüngeren Brüdern: „Laßt uns auf der Piroge zum Fischfang fahren.“ 7. Und sie ruderten. 8. Die Brüder sagten: „Laßt uns hier fischen.“ 9. Der ältere Bruder sagte: „Noch weiter hinaus in See.“ 10. Sie ruderten und kamen zu der Stelle, wo die Insel war. 11. Maui schaute von der Piroge herunter. 12. Er sah die Frau am Stamm der Banyane. 13. Sie salbte sich das Haar mit Kokosöl. 14. Die Brüder nahmen ihre Leinen und die Angel. 15. Maui sagte: „Die See ist zu tief.“ 26. Maui nahm seine eigene Leine mit der Angel, Namens Huia-Tapatapa. 17. Er nahm die Erdtaube, hakte sie mit den Flügeln ein und ließ sie von oben hinab. 18. Sie fiel gerade vor Hina-Te-Au-Ihi. 19. Hina-Te-Au-Ihi nahm den Vogel, betrachtete ihn und bewunderte ihn. 20. Darauf befestigte sie die Angel an dem Stamm der Banyane. 21. Maui dachte, die Insel sei nun fest. 22. Maui sagte zu den Brüdern: „Der Fisch ist fest.“ 23. Er sagte zu den Brüdern: „Lasset uns ziehen!“ 24. Sie zogen, die Wurzel der Insel riß los.

25. Darauf sagte Maui: „Gebt her und laßt mich jetzt ziehen!“ 26. Maui sagte wiederum zu den Brüdern: „Macht Euch davon ins Weite! Seht, der Fisch kommt heran!“ 27. Eine gute Weile darauf hörten die Brüder die Töne des Klopfeisens und des Tapaschlägels. 28. Darauf sahen sie die Insel mit den Kokospalmen und den Brotfruchtbäumen, die Insel schwamm. 29. Maui sagte zu den Brüdern: „Fasset die Frau!“ 30. Die Brüder verlangte es nicht nach der Frau, sie sprangen auf die Insel. 31. Darauf ergriff Maui die Frau und schleuderte die Insel fort. 32. Die Insel verschwand, und die Brüder blieben jammernd im Meer. 33. Die Brüder sagten zu Maui: „Was soll aus uns werden!“ 34. „Kommet wieder her in die Piroge!“ 35. Sie kletterten in die Piroge, und Maui ruderte landwärts mit der Frau nach seiner Insel.

5. Hinas Entführungen und Maui's Tod¹⁾.

Während der Abwesenheit Maui's kam es öfter vor, daß seine Frau Hina entführt wurde. Einmal geschah dies durch einen Hahn, der einen Schwanz mit acht Federn hatte. Sobald Maui das Geschehnis entdeckte, verfolgte er den Hahn, ergriff ihn und tötete ihn. Ein anderes Mal war es ein Aal, der Hina entführte. Um sie zurückzuerlangen, erhitzte Maui Steine und warf sie glühend in das Wasser: dies wurde so heiß, daß der Aal starb. Ein drittes Mal endlich, und dies war das letzte, da Maui dabei zugrunde ging, wurde seine Frau von einer Perlmuschel gefangen. Gewöhnlich erfuhr Maui vor dem Weggehen auf seine Unternehmungen von seiner Mutter genau, was für Gefahren er begegnen würde, und wie er sie vermeiden könne. Schließlich aber entschieden sich seine Eltern, erschreckt über die zahlreichen Verbrechen und Morde des Maui, ihm ihren Rat zu versagen. Allerdings hatte die Mutter ihm auch dieses Mal gesagt, daß eine Perlmuschel in der Nähe eines Felsdurchgangs seine Frau verschluckt habe, aber sie hatte absichtlich zuzufügen unterlassen, auf welche Art die Perlmuschel ihn töten könne, und es geschah, daß, als Maui mit dieser Perlmuschel kämpfen wollte, sie sich plötzlich schloß und Maui in zwei Stücke zerschnitt wurde. So starb Maui durch Schuld seiner Eltern.

6. Maui's Kampf mit der Nanaa-Eidechse.

1. Als Maui oben abwesend war beim Kawapflanzen, kam die Nanaa-Eidechse in das Haus des Maui. 2. Und sie stahl Maui's Gattin, die Hina-Te-Au-Ihi. 3. Am Abend kam Maui in seinem Hause an. 4. Er sah, daß seine Mutter weinte. 5. Maui fragte die Mutter: „Was bedeutet dein Weinen?“ 6. „Dein Weib ging verloren an den Nanaa-Moe-Oho (die weiße Eidechse).“ 7. Die Mutter sagte: „Wie willst du sie finden? Sie ist in der Bergschlucht verschwunden.“ 8. Maui sagte: „Das ist für mich eine leichte Sache.“ 9. Darauf wurden von Maui Seile geflochten. 10. Einen Tag, zwei Tage, drei Tage; er hatte Seile genug, 200 Ellen. 11. Und Maui stieg hinauf auf den Gipfel der Bergschlucht. 12. Und er befestigte das Tragnetz an das Seil. 13. Und er ließ sich hinab zu dem Nanaa und der Frau. 14. Am Mittag näherte sich Maui der Höhle des Nanaa und der Frau. 15. Und er erwartete dort die Nacht. 16. In tiefer Mitternacht sprang Maui aus dem Tragnetz heraus. 17. Er hörte die Nasentöne (das Schnarchen) des Nanaa und der Frau. 18. Maui näherte sich, er sah den Nanaa und die Frau, wie sie schliefen, ihre Köpfe an demselben Ort beieinander. 19. Der erste Schlag mit dem Knüppel war schwach. 20. Maui fürchtete, er würde die Frau töten. 21. Als Maui mit dem Knüppel einmal zugeschlagen hatte, umwand ihn der Nanaa mit dem Schwanz. 22. Maui schlug mit der linken Hand und zerschmetterte den Schwanz des Nanaa. 23. Mit dem dritten Schlag des Knüppels starb der Nanaa. 24. Und er warf ihn hinab in die Bergschlucht. 25. Und Maui sagte zu der Frau: „Matte des Bauchkrümmens! Du bist die Frau eines Menschen und gibst dich mit dem Nanaa ab.“ 26. Und er nahm die Frau und stieg mit ihr hinab und ging nach Hause.

7. Maui's Kampf mit der Sonne.

Siehe Maui'sage aus Hivaoa 232 (S. 195).

Maui Tikitiki (Nuk.) oder Ti'i Ti'i (Fat.) war der jüngste von 10 Söhnen. Er kam aus einem Ei hervor, das seine Mutter Maii-Tua-Te-Mau in den Busch gelegt hatte, als sie Kawa pflanzen ging.

¹⁾ Kein marquesanischer Text.

Maui wollte den zu schnellen Gang der Sonne aufhalten, weil die hami-Gürtel seiner Frau Hina-Te-Au-Ihi nicht trocknen konnten. Zu diesem Zweck versah er sich mit einem Seil, das aus dem Haar von Leuten seines Stammes geflochten war und pflanzte sich auf dem höchsten Berggipfel auf. Für Fatuiva trug dieser Gipfel den Namen des „Mouna Nui“. Er umschnürte die Sonne am Hals und führte sie in sein Haus. Dort entspann sich ein Kampf zwischen der Sonne und Maui. Zunächst Rücken an Rücken „toui i te iu tua“ und darauf Brust gegen Brust „toui i te iu ao“.

Da er die Sonne auf diese Weise nicht überwinden konnte, nahm Maui seine Waffe „hii a tapatapa“ und brach ihr ein Bein. Maui nahm auch das Haar der Sonne, das nach seinem Tode von seiner Frau Hina-Te-Au-Ihi zwischen ihren Liebhabern verteilt und vergeudet wurde.

Die Brüder des Maui sind: Maui-I-Tahi, Maui-Ua, Maui-Tou, Maui-Fa, Maui-Ima, Maui-Ono, Maui-Fitu, Maui-Vau und Maui-Hiva, d. h. der erste usw. bis neunte.

8. Klage der von Maui gefangenen Sonne.

1. Die Sonne begann zu wehklagen: „Maui, mein Enkelkind, was ist das?“
2. „Es ist Fau, geflochtener Fau, Kokosfaser, Kokosfaserschnur.“
3. „Was ist das, o Maui?“
4. „Es ist Haar, geflochtenes Haar, gemengt mit Flachsfaser¹⁾.“
5. „Dann stirbt die Sonne!“

9. Maui und der Kawadieb.

1. Maui hatte Kawa in Akaha gepflanzt.
2. Die Kawa wuchs, Maui ging mit seinen Leuten hinauf, um die Kawa zu jäten.
3. Als das Jäten getan war, blieb er in seinem Hause.
4. Nach einigen Tagen kehrte er wiederum zurück und betrachtete die Kawa. Die Kawa war groß, die Kawa war stark.
6. Darauf sah Maui, daß Kawa weg war und gestohlen war.
7. Maui sann, welcher wohl von den Männern es getan habe — lange, lange Zeit.
8. Darauf fand Maui den Kioe-Hope-Tea (Ratte, hinten weiß), er lag an dem Stamm der Kawa, er war von der Kawa betrunken.
9. Maui sagte: „Du bist es, der meine Kawa vertut.“
10. Kioe-Hope-Tea sagte: „Was liegt daran, töte mich nicht, mein Enkelkind!“
11. Alle die Brüder sagten: „Töte nicht deinen Großvater!“
12. „Er stirbt, er hat meine Kawa weggestohlen!“
13. Und Kioe-Hope-Tea wurde getötet und starb.
14. Es ist ein Mann mit wolligem Haar, die Beine und das eine Ende weiß, das andere Ende des Leibes schwarz.
15. Er wohnt drinnen in der Erde.

15.

Kena.

Ein zuverlässigeres Dokument als die erfragte Auskunft über manche Vorgänge bei der Tatauierung erscheint mir die Schilderung, die ich in wörtlicher Übersetzung einer von mir in Atuona aufgenommenen Sage von dem durch Zauberkunst ausgezeichneten Helden Kena entnehme. Die Tatauierung des ganzen Körpers nimmt hier nur sieben Tage in Anspruch. Wir erhalten ein anschauliches Bild über die Reihenfolge der einzelnen Operationen. Es sei auch erwähnt, daß die Namen der in der Sage vorkommenden Hauptpersonen Kena mit Gattin Tefio und Tiu sich in einigen Tatauiermustern wiederfinden: vaiokena, vaiotefio (Wasser oder Bad des Kena, der Tefio), aniatiu (Himmel des Tiu).

Kena, der mit seiner Base Tefio verheiratet war und bei seinen Eltern in Taaoa an der Südküste Hivaoas lebte, hatte tagelang dem Spiel auf dem Schwimmbrett obgelegen, und kehrte mit fauligem, übelriechendem Seemoos überzogen in so häßlichem Zustande zurück, daß ihn die Gattin schauernd verließ. Er selbst wandert davon, verheiratet sich mehrfach anderweitig und läßt sich jetzt in dem übrigens nur wenige Kilometer von Taaoa entfernten Atuona tatauieren, um sich so die prangende Schönheit zu erwerben, der das weibliche Geschlecht nicht zu widerstehen ver-

¹⁾ Oona, ein Strauch, dessen Rindenfasern in alter Zeit Angelschnüre lieferten. Ihre Widerstandsfähigkeit nahm durch den Gebrauch im Seewasser zu. Haw. olona Flachs.

mag und die ihm die glückliche Wiedervereinigung mit Tefio ermöglicht. An der Spitze der Frauen begrüßt sie ihn mit einem neuen Namen.

Kena erwachte am anderen Morgen und hörte das „hóhoi...é“-Singen der Leute: es war das Tatauierhaus (patii) für den Pekaha und für den Tiu (die Häuptlingssöhne). Sagte Kena: „Ich gehe dorthin.“ Sagten die Frauen: „Wart! Wenn Du hingehst, verwandle Dich in einen kleinen Jungen!“ Er ging an den Seestrand und schnürte sich in eine Winde (Convolvulus), wurde ganz klein und kam zu dem Tatauierhaus.

Dort waren sie bei der Arbeit, die Muster des Pekaha und des Tiu zu schlagen. Sagte Kena: „Es tut weh, es tut weh, der Wundkrampf!“ (Unhörbar gemurmelter Zauberspruch, infolgedessen, siehe unten, der eine der beiden Tatauierten von heftigen Schmerzen ergriffen wird und die Operation unterbrechen lassen muß, so daß der Künstler für den Kena frei wird.) Sagte wiederum Kena (Zauberspruch, um den Tatauierern den Gedanken einzugeben, daß sie ihn selbst auffordern): „Da bin ich, der Kena! Die Sippe soll mir zurufen, wir wollen Dich tatauieren!“ Und es sagte die Sippe: „Wir wollen unseren Kleinen da tatauieren.“ Und sie schlugen dem Kena seine Muster: das nutu-hue (Lippenmuster), das au kohai (Wangenmuster), das vaimata („Träne“, Augenmuster), das kokeka (Stirnmuster). Erster Tag: Tatauierung des Gesichts.

Als dies fertig war, holte sich Kena Holzkohle, zerrieb sie auf einem Stein mit Wasser und strich sich das Gesicht mit der Schmiere, damit die Leute seine Tatauierung nicht sähen.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie den Fuß des Pekaha und des Tiu. Für die Tatauierung des Tiu sagte Kena nicht, daß sie weh tun sollte, aber für die Tatauierung des Pekaha sagte Kena: „Es tut weh, es tut weh, der Wundkrampf!“ Wiederum sagte Kena (Zauberspruch): „Hier bin ich, der Kena! Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauieren!“ Sie schlugen dem Kena das tapuvae (Fußmuster), das pahito (Unterschenkelmuster), das matakomo (Kniegesicht), das hopenui (Muster Oberschenkel hinten). Er holte sich Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich das Bein mit der Schmiere, damit die Leute es nicht sähen. Zweiter Tag: Tatauierung eines Beines von unten nach oben.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie den anderen Fuß von Pekaha und Tiu. Kena sagte: „Die Tatauierung von Pekaha tut weh mit dem Wundkrampf!“ Pekaha tat es weh, und er ging hinaus. Sagte Kena: „Da bin ich, da bin ich, der Kena! Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen dem Kleinen das andere Bein tatauieren!“ Sie schlugen das tapuvae, das pahito, das matakomo, das hopenui. Als es fertig war, holte er sich Holzkohle und Wasser; er zerrieb sie auf dem Stein und bestrich das Bein mit der Schmiere. Dritter Tag: Tatauierung des zweiten Beins.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie dem Pekaha und dem Tiu das fautai (Hals- und Bruststreifen vom Kinn abwärts). Sagte Kena: „Die Tatauierung des Pekaha tut weh mit dem Wundkrampf!“ Pekaha hatte Schmerzen und erhob sich. Sagte Kena: „Da bin ich, da bin ich, da bin ich, der Kena! Die Sippe soll sagen, wir wollen den Kleinen tatauieren!“ Sie schlugen ein fautai mit matahoata (Randmuster des Bruststreifens). Als er fertig war, holte er sich Holzkohle und Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich das fautai mit der Schmiere. Vierter Tag: Tatauierung von Hals und Brust.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie die Arme von Pekaha und Tiu. Es waren ipuoto-Figuren („Kalebassen“-Muster an

der Innenseite des Oberarms). Sagte Kena usw. Sie schlugen dem Kena das piikotai (Brustseite unter Achsel), das ipunui (großes „Kalebassen“-Muster des Oberarms), das ipuiti (kleines des Unterarms). Als er fertig war, holte er sich Holzkohle und Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich sich die Arme mit der Schmiere. Fünfter Tag: Tatauierung von Seite und Arm.

Am anderen Morgen tatauierten sie den Rücken, das kaputua, das kapuao usw., auch dem Kena, der die Rückenmuster wiederum beschmiert. Sechster Tag: Tatauierung des Rückens.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie dem Pekaha und dem Tiu das emutete (Gesäßmuster), das hami-o-Tiu („Schurz des Tiu“), das ivieinui (alle drei kleine Zier- und Füllmuster auf Rumpf und Extremitäten zwischen den großen Mustern der vorigen Tage), usw. auch dem Kena, der sie beschmiert. Siebenter Tag: Tatauierung der Füllmuster.

In der Nacht sagte Kena zu Tiu: „Ich werde nach Taaoa zu meinem Vater und meiner Mutter gehen.“ Noch in derselben Nacht ging er. Er machte seinen Körper groß, er ging hinab zu der Mutter und dem Vater. Als er ankam draußen bei dem Haus, strahlte ein Wetterschein hervor aus der Achselhöhle des Kena (ú poha te uiá meiao te kaáke o Kena). Sagte die Mutter: „Was ist denn das?“ Sagte der Vater: „Es ist ein Licht.“ Sagte wiederum die Mutter: „Ich denke, es ist mein Sohn.“ Da öffnete die Mutter das Haus. Die Mutter sah den Sohn draußen. Sie sagte: „Bist Du Kena?“ Kena sagte: „Jawohl!“ „In welchem fernen Lande hast Du gewillt, mein Sohn? Ich habe gewartet und gewartet, Du bist nicht hergekommen!“ Sagte Kena: „In Atuona.“ „Was hattest Du Großes zu tun, mein Sohn, um so lange in Atuona zu weilen?“ Der Sohn sagte: „Tatauieren. Ich bin zu Euch beiden um das Essen gekommen, um die Schweine, die Fische, Pokebrei, Feikaikuchen, reife Bananen nach Atuona zu meinem Fest zu holen.“

Am nächsten Morgen ging die Mutter rund bei den Leuten des Bezirks. Dann sagte sie zu dem Sohn: „Geh hinauf! (Nach Atuona zurück). An dem Tag der Spenden kommen die Leute mit dem Essen für die Kaioi.“ (Tag vor dem Fest, an dem die Kaioi das Tatauierhaus verlassen.) An dem Tag der Spenden kamen die Leute mit dem Essen für die Kaioi. Er verteilte das Essen und die Schweine und die Fische und den Pokebrei und die reifen Bananen und die Feikaikuchen unter die Kaioi. Er gab dem Kinnhalter. Er gab dem Fliegenverjager. Er gab dem Fußhalter. Damit war erledigt, wozu er für das Tatauieren verpflichtet war. (Den Tuhuka bezahlt nicht Kena, sondern Pekaha, der ihn zuerst gemietet hatte; Kena hatte sich mittatauieren lassen.)

Am Abend kamen Mutter und Vater bei dem Sohne an. Die Mutter sagte: „Ich gehe zu deiner Kusine (Tefio, der Tochter ihrer Schwester und der Gattin Kenas, die er verlassen hatte, und mit der er sich jetzt wieder vereinigen sollte). Sie wird herkommen, die geflochtenen Palmblätter zu bringen.“ Und die Mutter ging zu der Nichte. Sie sagte zu der Tochter der Schwester: „Bring du mit allen Frauen den Palmblätterschmuck des Veters (und Ehemanns Kena. Die auf den Boden des Patiki gestreuten Palmblätter waren eine Spende, um den Tuhuka von seinem Tapu zu befreien.)

Tiahee, die Mutter, ging hinauf mit dem Schurz, dem Gewand, den Kopfschmucken (der Festtracht) und brachte sie Kena. Der Sohn sagte: „Wird Tefio kommen?“ Die Mutter sagte: „Morgen in der Frühe, am Tage des Festes.“ Die Mutter gab sich daran und reinigte den Sohn

von der Schmiere. Da sah die Mutter die Schönheit des Körpers ihres Sohnes. „Wundervoll! Wundervoll!“ Ein Wetterschein brach hervor aus der Achselhöhle des Sohnes! Rief die Mutter: „Gib dergleichen nicht von Dir. Es ist ein übles Ding. Die Kusine würde umfallen (vor Schreck).“

Und an dem Festmorgen schmückte die Mutter den Sohn: zwei Federbüsche (vom Tropikvogel), ein Paekua (rotes Federdiadem), ein Stutz von Greisenbart, zwei Ohrpflocke, eine Hahnenfederkrone. Damit war der Kopf fertig. Eine Halskette mit Potwalzahn, zwei Fingerfedern, einen Banyanenschurz, zwei Haarkränze für die Knöchel.

Kena ging auf den Festplatz. Tefio kam an mit all den Frauen. Die Frauen riefen: „Tonaania, eh!“ (Der neue Tatauiernamen für den schönen Kena: „Lieber, Himmlischer?“) Die Männer antworteten: „Euer Palmblätterschmuck.“

Die Männer füllten den Festplatz. Sie schlugen die Trommeln. Sie sangen das Lied der „Punana“ („der im Hinterhalt Versteckten“, das bei großen Festen gesungen wurde und der Opferjagd galt).

Tefio ging hinauf an die Seite Kenas. Kena sagte: „Komm her zu mir! Sind wir beide wieder eins?“ Tefio sagte: „Ja!“

Kena.

Erzähler: Tuaeahi, Hakahau, Uapou.

1. Und Tupeue lebte mit Tiahee. Und es entsproß ein Sohn: Kena war der Name. 2. Und der Sohn lebte mit dem Weibe, der Tchio, und das Weib starb. 3. Und Kena ging zu suchen und lebte mit einem anderen Weibe, der Uatahi. 4. Und Kena sagte dem Weibe, sie solle die Angel holen. 5. Und Te Heua sagte, Kena solle mit auf den Bonitofang gehen. 6. Und sie ruderten ins Meer und angelten Bonitos. 7. Da schöpfte Kena Wasser und warf es in die See, aber auch in das Gesicht des Te Heua. 8. Da schlug Te Heua den Kena. 9. Und Kena fiel in das Boot, und es floß das Blut. 10. Und sie landeten an dem Kiesstrand. 11. Und das Weib folgte dem Kena, und sie stürzte hinab von der Felsschlucht in Hanauaua. 12. Te Heua folgte dem Kena, und Te Heua rief: „O Fau-Baum! schließ dich zusammen! Unsere Tochter ist tot, die Uatahi des Te Heua!“ 13. Der Fau-Baum sperrte zu. 14. Sagte Kena: „O Fau-Baum hier! Ich habe dir mein Schwein gebraten, einen Schenkel für dich, einen Schenkel für mich!“ 15. Sagte der Fau-Baum: „Steig herauf! Der Fau hat keine Hand, um gegen dich zu kämpfen; dein Fuß ist frei!“ 16. Te Heua: „O Schilfrohr! Schließe dich! Unsere Tochter ist tot, die Uatahi des Te Heua!“ 17. Es schloß sich das Schilfrohr. 18. Sagte Kena: „O Schilfrohr hier! Ich habe dir von meinen Schweineschenkeln gegeben!“ 19. Sagte das Schilfrohr: „Frei ist dein Fuß! Das Schilfrohr hat keine Hand wider dich!“ 20. Te Heua: „O Wasser! Schließe dich zusammen! Unsere Tochter ist tot, die Uatahi des Te Heua!“ 21. Sagte Kena: „O Wasser hier! Ich habe dir mein Schwein gebraten!“ 22. Sagte das Wasser: „Dein Fuß ist frei! Das Wasser hat keine Hand wider dich!“ 23. Te Heua: „O Felsschlucht! Schließe dich! Unsere Tochter ist tot, die Uatahi des Te Heua!“ 24. Kena: „O Abgrund hier! Ich habe Schweineschenkel für dich!“ 25. Sagte die Felsschlucht: „Frei ist dein Fuß! Die Felsschlucht hat keine Hand wider dich!“ 26. Sagte Te Heua: „Die Felsschlucht hat ihn durchgelassen!“ 27. Es schimpfte Te Heua: „Schlafmatte! Gehirn! Grobe Matte! Ganz verdorben bist du: du bis aus Hawaiki entsprossen! Die Eingeweide schlingern zwischen den Blättern der Baumwollstaude!“ 28. Kena: „Ich bin ein Gott!“ 29. Und Kena ging hinab zu der Mutter. 30. Und die Mutter sagte: „Mach Feuer an für den kaaku!“ 31. Und Kena aß den kaaku, sättigte den Leib, und Kena sagte zu der Mutter: 32. „Woher stammt unser Geschlecht?“ 33. Die Mutter sagte: „Hierher, aus Hawaiki!“ 34. Von der Mutter wurde Wasser geschöpft im tao-Blatt. 35. Sagte die Mutter zu dem Sohn: „Spring du in das tao-Blatt hier!“ 36. Und der Sohn sprang, das tao-Blatt zerriß, er kam nicht nach Hawaiki! 37. Sagte die Mutter: „Du bist nicht hingekommen, mein Sohn, nach Hawaiki!“ 38. Und die Mutter schöpfte Wasser in ein tao-Blatt, und sie selbst sprang in dieses Blatt hinein. 39. Und die Mutter kam in Hawaiki an. 40. Und der Sohn sah sie von oben. 41. Da kamen die Kokosöl fressenden Hühner, die Kokosöl fressenden Schweine. 42. Und da kam der ältere Bruder Oho-Poo-Tapiia-Me-Taka-Ma Papaka (Kopf mit Narben, verkleistert mit einer trockenen Kruste von Brotfruchtteig). 43. Und da kam ein anderer älterer Bruder, der Niho-Pohoa-

Me-Te-Kou-Hau (der Zähne aus Fau-Holz eingesetzt hatte) mit dem Fau-Stab. 44. Und die Mutter des Kena zerriß ihren Körper selbst in tausend Fetzen. 45. Und die Gedärme verteilten sich über die Hauspfosten. 46. Starr schaute der Sohn von oben: es verteilten sich der Körper der Mutter und die Gedärme über das Holz und über den Platz und über alle Steine des Ortes, verteilten sich hierhin, verteilten sich dorthin, überall hin. 47. Und wieder schloß sich der Körper der Mutter zusammen: sie war wiederum ein Mensch. 48. Und die Mutter kam wieder bei dem Sohn an. 49. Sagte die Mutter: „Du bist nicht, mein Sohn, nach Hawaiki gekommen.“ 50. Sagte der Sohn: „Ich komme hin!“ 51. Und der Sohn ging davon mit seinem Freunde, dem Tui-Aveeka. 52. Auf dem Wege trafen sie zusammen mit dem Otiu, und Tui-Aveeka kehrte um. 53. Und Kena ging davon mit dem Otiu. 54. Und sie kamen nach Hae-Poto (kurzes Haus) zu dem Weibe Toe-Puhi. 55. Und Kena ließ dieses Weib Toe-Puhi einschlafen. 57. Und er sagte zu dem Freunde: „Zünde du das Feuer an!“ 58. Und Kena sperrte die Beine des Weibes auseinander. 59. Und er holte mit einer Schlinge die Aale aus dem Scheideloch hervor. 60. Das Weib erwachte, da waren die Aale schon draußen. 61. Sie verbrannten sie in dem Feuer, sie wuschen die Scheide des Weibes mit Kokosmilch. 62. Nun wohnte Kena ihr bei, das Weib machte: „hei! hei! hei! wie süß!“ 63. Sagte Kena: „Sie stirbt unter dem Glied des Kena, sie stirbt für immer!“ 64. „Doch lebt das Weib wieder auf, weil ich lange Zeit schlief!“ 65. Sagte Kena: „Du fandest es süß in meiner Pfeilwurzel!“ 66. Und sie gingen wiederum hinab, er und sein Gefährte Otiu. 67. Sie kamen nach einem anderen Hawaiki, nach Ukape, zu dem Weibe Toe-Vana (Seeigelscheide). 68. Und er ließ dieses Weib Toe-Vana einschlafen. 69. Kena holte den Seeigel mit einem Stock heraus aus der Scheide. 70. Und sie wohnten einander bei, es ergötzte sich das Weib an dem Glied des Kena. 71. Und es kamen einige Männer an, um einen Bootmast zu holen. 72. Und Kena sah sie und gab ihnen diesen Mast, den sie zur See in das Boot brachten. 73. Die Männer, die den Mast zur See trugen, gingen zuerst hinab. Dann folgten ihnen Kena und Otiu. 74. Und man stieg in das Boot der Leute, auch Kena und Otiu. 75. Und sie ruderten und sie kamen nach Vevau und setzten die Leute an Land. 76. Und Kena nahm die Kinder von Vevau 7 mal 40. 77. Und sie landeten auf der Insel, wo Niho-Titi wohnte. 78. Sagte Niho-Titi (Zähneknirscher) zu Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau (der Zähne aus Fau-Holz eingesetzt hatte): „Laß du einen Boten zu Kena hinabgehen, er soll hier heraufkommen!“ 79. Niho-Titi war Großvater des Kena und Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau war Mutterbruder des Kena. 80. Und Kena sah den Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau. „Komm herbei, Bruder meiner Mutter, Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau!“ 81. Da verschwanden diese Zähne, die aus Fau-Holz eingesetzt waren, und er hatte jetzt schöne Zähne. 82. Und Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau kehrte zurück zu Niho-Titi und sagte: „Er kommt nicht herab!“ 83. Und sie schickten aus den Oho-Tapiia-Me-Te-Pakaka (Kopf verklebt mit einer trockenen Kruste von Brotfruchtteig). 84. Und es sagte Kena: „Komm näher, o Bruder meiner Mutter, o Tiahee-I-Havaiki; na Tiahee-I-Havaiki o Tokaakia ta ia, na Haua-I-Nukuhiva o Hakopua ta ia, na Hina-Motootoo o Tona-Vaea ta ia, o Hina-Motootoo u tuku a, o Tona-Vaea ta ia!“ 85. Und Kena ging hinauf zu Niho-Titi. 86. Da klapperten die Zähne des Niho-Titi, er wollte Kena fressen. 87. Und Kena kam bei dem Hause an. 88. Und sie kauten die Kawa, und es trank Niho-Titi. 89. Sagte Niho-Titi: „Das brennt auf der Zunge!“ 90. Da gab Kena ihm ein Stück Menschenfleisch und Niho-Titi aß dieses Menschenfleisch. 91. Da wurden ihm die Zähne von Kena eingeschlagen und fanden sich in zwei Stücke zerbrochen. 92. Und Kena sagte: „Iß du doch nicht!“ 93. Sagte Niho-Titi: „Ich weigere mich Menschenfleisch zu essen!“ 94. Sagte Kena: „Weshalb weigerst du dich denn, es zu essen?“ 95. Und es begab sich Kena zu Tona-Vaea. 96. Tona-Vaea war krank, er hatte Kawausschlag. 97. Und Kena sagte: „Laß deinen Boten zu Papaiea gehen, er soll herkommen, damit Tona-Vaea wieder Kawa trinken kann!“ 98. Und Otiu ging hinab und Papaiea kam an. 99. Und es kam an die Sippe aus Hawaiki, alle die Schwestern des Tona-Vaea. Und es wehklagten die Schwestern um Tona-Vaea. 100. Tona-Vaea wurde gesund und kehrte mit Kena nach Hawaiki zurück: die Schwestern Uti-Oho, Nena-Oho, Tahia-Moe-Papa-Oho, Pua-Titihoi, Ivi-Oho, 101. Und sie stiegen in ihrem Lande ab: Te Tai-Tapoho (umschlossenes Meer) ist der Name des Landes. 102. Hinter ihnen folgte Kena, den diese Schwestern nicht sahen. 103. Als Kena ankam, legte er sich in dem Hause nieder. 104. Und Kena machte sich an die Uti-Oho, und sie wohnte dem Kena bei. 105. Und dieses Weib sagte zu Kena: „Au-Tahi (nur einmal) ist da Land.“ 106. Er holte das Glied heraus, um es in Nena-Oho zu entladen. 107. Da wurde Kena von der Nena-Oho getreten und fiel hin mit dem Bauch in die Luft; und Kena flüchtete sich hinaus. 108. Sagte Kena: „O Hahn! recke, recke dich, du Hahn mit dem langen Hals, . . . mit den roten Tupfen, mit den weißen Tupfen, mit dem schwer zur Seite hängenden Kamm, o Hahn aus Hawaiki, der dem Kena gehört, krähe, kikiriki!“ 109. (Die Leute, die es hörten, sagten:) Es wird hell! 110. Sagten die Frauen da drinnen:

„Es will nicht hell werden in diesem Lande Hawaiki! eine siebenfache Nacht! (sieben Reihen). Wo ist der Hahn, der krächte, wenn die Nacht vorüber geht!“ 111. Die Nacht war vorbei, es war hell, Kena ging fort landeinwärts, es starben alle die Frauen. 112. Er stieg hinauf zu dem Gefährten, und beide gingen hinab zu Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau. 113. Und sie sagten: „Geleite uns beide!“ 114. Und er geleitete sie in dem Boot, und sie ruderten mitten auf dem Ozean. 115. Sie erblickten das Feuer des Puaiki, es brannte droben. 116. Und Kena sagte zu Niho-Pohoa-Me-Te-Kou-Hau: „Was brennt dort oben?“ 117. Sagte der Vater (eigentlich Vaterbruder): „Es ist Feuer!“ 118. Und Kena ging hinauf, selbiges Feuer zu betrachten. 119. Sagte Kena: „Das bin ich, das bin ich, der Kena! Regne du Regen, regne hernieder!“ 120. Der Regen regnete, regnete, regnete, es strömte das Wasser, es tötete selbiges Feuer, Holzstücke (bereits im Brand abgebrochen) schwammen von oben davon nahe dem Boot vorüber. 121. Das Meer singt: „Es schmeichelte dir, Matakana der Nu-Tapu-Nohoho!“¹⁾ . . . 122. Und sie erblickten den Stamm Upou. 123. Sagte der Vater zu Kena: „Kein Mensch kommt dorthin, keiner kommt dorthin“, sagte er. 124. Sagte Kena: „Ich komme hin!“ 125. Sagte der Vater: „Ich komme nicht an den Ort, ich bin zu alt!“ 126. Kena eilte nach Taha-Kua. Es ist zu Ende.

Tutono und Kena.

Tu-Tona-Niho-Titi (Tu-Tona, der Zähneknirscher) ist der Name des Mannes, eines großen Häuptlings. Er lebte mit seiner Frau, die Nua-Mave-Oho (= langes Haar flechtend) hieß sie. Mit Tu-Tona waren die Schwwestern, die Tia-Hee-I-Hawaii, und die Tinaku-I-Hawaii. Sie lebten in ihrem Lande Hawaiki. Hinab ging ein gewisser Häuptling von Hivaoa, Te-Aa war sein Name. Ein paar Männer stiegen ein, von Tahuata aus, es waren ihrer zwei: Tu-Mei-Uta (Tu vom Berge) und Tu-Mei-Tai (Tu von der See); sie gingen auf das Boot des Häuptlings Te-Aa. Inmitten des Meeres war der Rest des Trinkwassers aufgeleckt (oder verdunstet). Und das Boot landete in Hawaii. Tu-Tona-Niho-Titi sah sie und knirschte mit den Zähnen. Sprach Te-Aa: „Knirsche nicht mit den Zähnen! wir beide sind eines Blutes.“ Tu-Tona stand ab, mit den Zähnen zu knirschen. Tu-Tona sagte: „Geh hinauf in das Haus.“ Die Leute des Tu-Tona bereiteten das Essen. Sie gaben das Essen Te-Aa und seinen Leuten. Sie sättigten sich an dem Essen und zogen sich in das Haus zurück, um zu schlafen.

Die Männer erwachten zuerst, sie gingen nach draußen, um zu pissen. Nua-Mave-Oho paßte auf: es war einer, ein zweiter, dritter, vierter, fünfter, sechster, siebenter, achter, neunter, zehnter. Noch zehn. Da ging als letzter der Jüngling Nanahoa hinaus. Er schlug sein Wasser ab, der Stein gab nach, es stürzte der Hauspfosten. Nua-Mave-Oho fragte: „Wer pißte als letzter?“ Te-Aa sagte: „Der Jüngling.“ Nua-Mave-Oho sagte: „Der Jüngling soll bleiben. Ihr steigt hinauf mit Tu-Tona, Fau (Rinde zu Seilen) zu schlitzen. Er ging dieselbe Nacht, der Jüngling blieb mit Nua-Mave-Oho. Nua-Mave-Oho sagte: „Geh baden im Bach, junger Mann.“ Er badete im Bach, er stieg hinauf ins Haus zu Nua-Mave-Oho. Sie ergötzen sich miteinander, sie rief: „O Tu-Tona ich komme um, he . . .“, o Tu-Tona, ich komme um, he²⁾. . .“ Tu-Tona hörte es: „Meine Frau stirbt!“ Und Tu-Tona ging hinab und wurde zornig und schlug das Weib. Te-Aa kam gelaufen, er rief und sagte: „Schlag nicht dein Weib!“ Tu-Tona erzürnte sich sehr über Te-Aa. Beide kämpften. Groß war die Sippe mit Tu-Tona. Beide kämpften und das Kind von Te-Aa und dem (älteren) Bruder Fekei kam in die Hände von Tu-Tona. Tu-Oa war der Name dieses Kindes. Er erwürgte es nicht³⁾. Am anderen Morgen kämpften sie wiederum. Das Bein von Te-Aa wurde mit einem Stein getroffen. Es drängte sich das Blut in die Brust von Fekei: „Mein Kind geriet in den Kampf.“ Und Fekei ging hinab und begegnete Te-Aa in dem Haus, wo die Kranken lagen. Te-Aa sagte: „Das Kind geriet in die Hände von Tu-Tona. Er hat es nicht gewürgt.“ Fekei sagte: „Genug des Kampfes!“ Und sie hatten genug des Kampfes. Tu-Tona gab Tu-Oa frei, Tu-Tona gab die Frauen Tia-Hee-I-Hawaii und Tinaku-I-Hawaii als Sühnegegenstände für Te-Aa. Tu-Feue lief herbei und bekam als Weib die Tia-Hee-I-Hawaii, Te-Feao kam herbei und bekam als Weib die Tinaku-I-Hawaii. Te-Feao sagte: „Morgen geht es nach Hivaoa.“

Und sie ruderten. Sie schoben Fekeis Boot in See. Und sie stießen Te-Aas Boot in See. (Er suchte mit dem Ruder das Boot flott zu machen, aber) die Beine blieben wie festgewurzelt⁴⁾. Fekei sagte zu Te-Aa: „Leb wohl! Wir andern fahren

¹⁾ Der Text ist unverständlich. Ich erhielt hierfür in Puamau eine Variante nebst einigen Erklärungen.

²⁾ Vor Vergnügen.

³⁾ Scheint, da sie gefangen wird, Mädchen zu sein.

⁴⁾ Unklar: wem gehören die Beine oder das Bein? Te-Aa, der daran mit einem Stein verletzt war? Okau das Boot? Offenbar kann man das Boot nicht

ab.“ Te-Aa stand immer in dem Boot (Holz). Te-Aa stemmte und stemmte die Beine an, er stemmte von der Ebbe bis zur Flut, aber es gelang ihm nicht. Te-Aa blieb, Fekai ruderte mit zwei Frauen, der Tia-Hee-I-Hawaii und Tinaku-I-Hawaii und ihren zwei Männern, dem Tu-Peue und dem Tu-Feao.

Sie wohnten in Taaaoa. Es sproß der beiden Kind in den Frauen. Kena ist der Name des Kindes im Leib der Tia-Hee-I-Hawaii. Tinaku-I-Taaaoa gebar ihr Kind ein Mädchen, die Te-Fio-A-Tinaku. Tia-Hee sagte: „Für dich ist jenes Weib, mein Sohn, die Schwester (Kusine).“ Beide freuten sich. Sie zogen die Kinder auf. Groß wurde das eine, groß wurde das andere. Sie wohnten zusammen. Während sie zusammenwohnten begingen einige Leute das Fest für Puakauooa.

Es ging ein gewisser Held Upai zum (Wett-) Kampf. Sein Spiel war das Schwimmen in der Brandung. Sagte Kena: „das versuch ich auch einmal.“ Te-Fio sagte: „Ein schlechtes Ding. Die Haut stinkt davon.“ Kena sagte: „Nein, ich gehe morgen.“ Das Weib sagte: „Geh nicht ins Meer! Es ist ein schlechtes Ding. Die Haut stinkt, der Schurz fault im Meer.“ Kena ließ dem Gespräch des Weibes kein Gehör. Er ergriff sein Schwimmbrett, das Papa-O-Kaha (Schwimmbrett Kokosstrick). Und er ging hinab und stürzte sich in die Brandung. Einen Tag war er im Meer und kam nicht zum Landen, zwei Tage war er im Meer und kam nicht zum Landen, usw. drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun Tage war er im Meer und kam nicht zum Landen, am zehnten Tage landete er oben.

Er sah die Frau. Kenas Leib sah übel aus. Moos wuchs darauf, und der Schurz war verfault. Das Weib sagte: „Was nun? Ich gehe jetzt zu irgendeinem neuen Mann für mich.“ Und Te-Fio-A-Tinaku ging und wohnte mit einem gewissen Mann Toee. Die Mutter sagte zu dem Sohne Kena: „Was nun? Es ist unrecht, die Kusine zu tadeln. Du hast kein Gehör gegeben.“ Kena machte sich an seine Arbeit, ein tiefes Badebassin — oben ein Bad für Kena, seewärts ein Bad für Te-Fio-Tinaku. Die Arbeit war fertig. Sagte Kena zur Mutter: „Gib mir meinen Schurz.“ Und die Mutter gab Schurz, Gewand und Hut.

Und Kena ging und wohnte mit den Töchtern von Te-Koupapa. Sie schliefen in der Nacht, er erwachte und sah die beiden Frauen beide tot¹⁾. Kena stieg aufwärts und wohnte mit den beiden Töchtern von Ponaiti. Sie schliefen in der Nacht, er erwachte, beide waren tot. Kena stieg aufwärts und wohnte mit den beiden Töchtern von Te-Ihi-Au-Nui (Mape mit großem Blatt). Sie schliefen in der Nacht, er erwachte, beide waren tot. Kena stieg aufwärts und wohnte mit den beiden Töchtern von Tiai-Veinehae. Sie schliefen in der Nacht, die beiden starben nicht. Das Gespenst sagte zu den Töchtern: „Woher kommt euer schlechter Mann da?“ Der Körper Kenas war schlecht geworden. Das Gespenst sagte: „Wir essen ein paar Fische von Te-Ei-Atu-Oa.“ Sie schliefen alle in ihrem Hause, als die Leute mit den Fischen ankamen. Kena sann nach in der Nacht, er ging nach draußen, sah sich um nach Kokosfaser für Beutel, holte sie und nähte einen Sack für Seegurken, einen Sack für Krabben, einen Sack für Poi-Muscheln, einen Sack für Aale. Kena ging in das Flußtal. Er sammelte Raupen anstatt der Seegurken, packte sie in den Sack, bis sein Sack voll war.

Er sammelte weiße Schwämme anstatt der Poiischnecken, bis daß der Sack voll war. Er sammelte Spinnen anstatt der Krabben, bis daß der Sack voll war. Er sammelte Regenwürmer anstatt der Aale, bis daß der Sack voll war. Er holte sich ein Stück Holz, das er mit einem Stein abschnitt, als Tragstange für die Fische. Er tauchte die Säcke in den Bach, trug sie auf der Schulter und stieg zu dem Hause. „Hoe Hoe Hoe . . .“ Tiai-Veinehae rief: „Komm her, komm her! Wir sind gierig auf die Fische, o mein Schwiegersohn!“ Kena gab den Sack mit den Aalen. Tiai-Veinehae riß den Sack auf. Kena sah sich um nach der Türe, um sich zu flüchten. Da aßen die Aale Tiai-Veinehae und die Frau und die Töchter. Sie starben. Kena ging weg. Als Kena weggegangen war, wohnte er mit den Töchtern von Ihutoke zusammen. Kena tötete nicht diese Frauen. Sie schliefen. Am anderen Morgen erwachten sie und hörten lautes Singen der Leute; es war das Tatauierhaus für Pekaha und Tiū. Kena sagte: „Dorthin will ich gehen.“ Die Frauen sagten: „Wart! wenn du gehst mach dich klein!“ Er ging zum Strand. Er wickelte sich an dem Sandstrand in eine Schlingpflanze, er trug sie, er kam zu dem Tatauierhaus. Dort waren sie bei der Arbeit, die Muster des Pekaha und des Tiū zu schlagen. Sagte Kena: „Es tut weh, es tut weh die gestochene Haut.“ Sagte Kena wiederum: „Hier ich bin der Kena! Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauieren.“ Es sagte die Sippe: „Wir wollen unseren Kleinen tatauieren!“ Und

flott bekommen, so daß die andern ohne Te-Aa fahren müssen. Te-Aa konnte sich nicht rühren.

¹⁾ Kena kommt von Hawaiki, deshalb sterben die Frauen, mit denen er verkehrt. „Er tötet sie nicht“, sagt die Erzählerin. Später aber heißt es von Ihutokes Töchtern „er erwürgte sie nicht“. Er ist „mana“.

sie schlugen Kena seine Muster: den Kalabassen-Rand, das Kohai-Blatt (Riva Riva Muster), die Tränen, das Kokeka. Er bereitete Holzkohle (Feuerschmiere), zerrieb sie auf einem Stein mit Wasser und bestrich sich das Gesicht mit der Schmiere, damit die Menschen es nicht sähen. Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie den Fuß von Pekaha und Tiu. Für die Muster von Tiu sagte Kena nicht, daß sie weh tun sollten, aber für die Muster von Pekaha sagte Kena: „Es tut, es tut weh, der Wundkrampf, der Wundkrampf.“ Wiederum sagte Kena: „Hier ich bin der Kena! Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauierten.“ Sie tatauierten Kena das Fußmuster, das Pahito, das Matakomo, das Hopenui. Er bereitete Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich das Bein mit der Schmiere, damit die Menschen es nicht sähen.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie den anderen Fuß von Pekaha und Tiu. Kena sagte: „das Muster von Pekaha tut weh in der gestochenen Haut“. Pekaha tat es weh, er erhob sich und ging hinaus¹⁾. Sagte Kena: „Hier bin ich, hier bin ich, hier bin ich der Kena. Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen dem Kleinen das andere Bein tatauierten.“ Sie tatauierten das Fußmuster, das Pahito, das Matakomo, das Hopenui. Als es fertig war, bereitete er die Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf dem Stein und bestrich sich das Bein mit der Schmiere. Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie dem Pekaha und dem Tiu das Fautai-Muster. Kena sagte: „Das Muster von Pekaha tue weh in der gestochenen Haut.“ Pekaha tat es weh, er erhob sich, und Kena sagte: „Hier bin ich, hier bin ich, hier bin ich der Kena. Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauierten.“ Sie tatauierten ihm das Fautai- und das Matahoata-Muster. Als es fertig war bereitete er die Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf dem Stein und bestrich das Fautai mit der Schmiere.

Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie die Arme von Pekaha und Tiu mit dem Ipuoto-Muster. Sagte Kena: „Hier bin ich, hier bin ich, hier bin ich der Kena. Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauierten.“ Sie tatauierten Kena die Muster Piikotai²⁾, Ipu-Nui³⁾ Ipu-Iti⁴⁾. Als es fertig war bereitete er Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich die Arme mit der Schmiere, damit die Menschen es nicht sähen. In der Nacht sagte Kena zu Tiu: „Daß Pekaha Kenas Freund sei, ist nicht gut. Sei Tiu Kenas Freund, wie Tuiaveeka⁵⁾ Tius Freund ist.“ Sie umarmten sich. Am anderen Morgen tatauierten sie die Rückenmuster Kapu-Tua und Kapu-Au. Sie tatauierten Pekaha und Tiu. Sagte Kena: „Hier bin ich, hier bin ich, hier bin ich der Kena. Die Sippe soll zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauierten.“ Sie tatauierten Kena die Muster Kapu-Tua und Kapu-Au. Als es fertig war bereitete er Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich den Rücken mit der Schmiere. Am anderen Morgen in der Frühe tatauierten sie Pekaha und Tiu die Muster Emutete Hami-O-Tiu (Schurz des Tiu) und Ivienui (große . . .). Sagte Kena: „Hier bin ich, hier bin ich, hier bin ich der Kena. Soll die Sippe zu mir sagen, wir wollen den Kleinen tatauierten.“ Sie tatauierten Kena die Muster Emutete, Hami-O-Tiu und Ivienui. Als es fertig war bereitete er Holzkohle mit Wasser, zerrieb sie auf einem Stein und bestrich sich mit der Schmiere.

In der Nacht sagte Kena zu Tiu: „Ich werde nach Taaoa zu meinem Vater und meiner Mutter gehen.“ In derselben Nacht noch ging er. Er machte seinen Körper groß, er ging hinab zu der Mutter und dem Vater. Als er ankam draußen am Hause, strahlte ein Blitzschein hervor aus der Achselhöhle Kenas. Die Mutter sagte: „Was ist das?“ Der Vater sagte: „Es ist Licht.“ Sagte wiederum die Mutter: „Ich denke es ist mein Sohn.“ Da öffnete die Mutter das Haus. Die Mutter sah den Sohn draußen. Sie sagte: „Bist du Kena?“ Kena sagte: „Ja!“ In welchem fernen Lande hast du gewilt, mein Sohn? Ich habe gewartet und gewartet, du bist nicht hergekommen.“ Kena sagte: „In Atuona.“ „Was hattest du Großes zu tun, mein Sohn, um so lange in Atuona zu weilen?“ Der Sohn sagte: „Tatauierten. Ich bin zu Euch beiden um das Essen gekommen, um die Schweine, die Fische, Pokebrei, Feikaikuchen, reife Bananen nach Atuona zu meinem Fest zu holen.“

Am nächsten Morgen ging die Mutter rund bei den Leuten des Bezirks. Dann sagte sie zu dem Sohn: „Geh hinauf! (Nach Atuona zurück.) An dem

1) Kena läßt dem Pekaha Schmerzen kommen, damit er weggeht und er statt seiner tatauiert wird.

2) Brustseite unter Achsel.

3) Oberarm.

4) Vorderarm.

5) Tiu ist tatauiert wie Kena. Tuiaveeka, wird erklärt, sei nicht tatauiert, er sei wie ein Diener Tius, tuuna eo“ (= ein Geschenk, das spricht? ein lebendiges Geschenk?) tukuna eine Spende, tuku auch freigeben.

Tag der Spenden¹⁾ kommen die Leute mit dem Essen für die Kaioi²⁾.“ An dem Tag der Spenden kamen die Leute mit dem Essen für die Kaii. Er verteilte das Essen und die Schweine und die Fische und den Pokebrei und die reifen Bananen und die Feikaikuchen unter die Kaioi. Er gab dem Kinnhalter. Er gab dem Fliegenverjager. Er gab dem Fußhalter. Damit war erledigt, wozu er für das Tatauieren verpflichtet war³⁾.

Am Abend kamen Mutter und Vater bei dem Sohne an. Die Mutter sagte: „Ich gehe zu der Kusine (Tefio, Tochter ihrer Schwester, Gattin Kenas⁴⁾). Sie wird herkommen den Palmblätterschmuck für dich zu bringen.“ Und die Mutter ging zu der Nichte. Sie sagte zu der Tochter der Schwester: „Bring du mit allen Frauen den Palmblätterschmuck des Vetters (und Ehemanns Kena).“ Tia-Hee (die Mutter) ging hinauf mit dem Schurz, dem Gewand, dem Kopfschmuck⁵⁾ und brachte sie Kena. Der Sohn sagte: „Wird Tefio kommen?“ Die Mutter sagte: „Morgen in der Frühe, am Tage des Festes.“ Die Mutter gab sich daran und reinigte den Sohn von der Schmiere. Da sah die Mutter die Schönheit des Körpers ihres Sohnes. „Wundervoll! Wundervoll!“ Der Blitzschein brach hervor aus der Achselhöhle des Sohnes! Rief die Mutter: „Gib dergleichen nicht von dir. Es ist ein übles Ding. Die Kusine fällt um (vor Schreck).“

Und an dem Festmorgen schmückte die Mutter den Sohn: zwei (Tropikvogel-) Federbüsche, einen Paekua (rotes Federdiadem), einen Busch von Greisenbart, zwei Ohrpflöcke, eine Hahnenfederkrone. Damit war der Kopf fertig. Eine Halskette mit Potwalzahn, zwei Fingerfedern, einen Banyanenschurz, zwei Haarkränze für die Knöchel. Kena ging auf den Festplatz. Te-Fio kam an mit all den Frauen. Die Frauen riefen: „Tonaania⁶⁾, eh! Dein Palmblätterschmuck!“ Die Männer füllten den Festplatz. Sie schlugen die Trommeln. Sie sangen das Lied der „Punana“ („der im Hinterhalt Versteckten⁷⁾“): „Hervorstürzen die Versteckten. Zum Fang (der Opfer) schiffen die Versteckten sich ein am Meer. Es entflohe Make zur See, er geboren in bröckligem Felsloch. O Palmblätter (der Opfer)! Seht die Tränen! Der liebenden Frauen Harren und Hoffen steigt empor wie ein Windvogel. Hoho⁸⁾!“ Te-Fio ging hinauf an die Seite Kenas. Kena sagte: „Komm her zu mir! Sind wir beiden wieder eins?“ Te-Fio sagte: „Ja!“ Wiederum sagte Kena: „Unser beider wieder eins sein ist nicht gut mit deinem Mann.“ „In der Nacht des Festes von Puakauooa wollen wir wieder eins sein und zusammen wohnen!“ Kena sagte: „Es ist gut. Geh nun. Unser beider Verabredung ist in Ordnung.“ Te-Fio ging hinab.

Am nächsten Morgen ging Kena dann hinab und hielt an bei seinem Vater und seiner Mutter. Die Mutter sagte: „Was hast du und die Kusine verabredet?“ Kena sagte: „In der Nacht des Festes von Puakauooa wohnen wir zusammen.“ Kena wartete auf den Tag des Festes. An dem Mehau-Tag ist das Nupa-Fest. An dem Hua-Tag ist das Puepue-Fest, an dem Hoto-Nui-Tag (Vollmond) ist das Hauptfest, an dem Atua-Tag das Faa-Utu- (Trommel-) Fest.

Am Abend ging Kena zum Bassin mit rinnendem Wasser. Die Frau ging in ihr Wasserbassin. Kena löste seinen Kranz (vom Halse) auf und ließ ihn im Bache treiben, langhin im Bache, kurzhin im Bache. Te-Fio sagte: „Am Hua-Tag läßt er das Pua (Name des Halskranzes) treiben, treiben zum Meere, zum Meere. In meinen Händen, meinen Händen der Gruß des Gatten.“ Und sie verbarg den Kranz in dem Gewand. Wessen ist der Tag, o Toee? Und Te-Fio begab sich zu ihrem Mann, zu Toee. Sie sagte zu dem Manne: „Zu dem großen Fest gehe ich nicht. Zu dem Faa-Utu Fest, da werde ich gehen.“ Am Tage zum großen Fest gingen alle Helden. Helden von diesem Land, Helden von jenem Land. Das Volk

¹⁾ Vorabend des Festes.

²⁾ Die Gesamtheit der jungen Unverheirateten, tahitisch *Arioi*.

³⁾ Die drei zu bezahlenden Arbeiten: Halten von Kopf und Kinn und Verjagen der Fliegen. Kena bezahlt nicht den Tatauiermeister, sondern Pekaha, der diesen für sich gemietet hatte, und seine Leute.

⁴⁾ Die Gattin, die er verlassen hatte, und mit der er sich jetzt wieder vereinigen soll.

⁵⁾ Dem Festanzug, geflochtene Vahane- (Fächer-) Palmblätter. Sie werden von den Frauen, Tefio an der Spitze, gebracht und auf den Boden des Tapu-Tatauierhauses gestreut. Ein Symbol für die Beendigung des Tapu seitens des Tuhuka. Man wirft die Palmzweige „wie Fische für die Götter“.

⁶⁾ Der neue Tatauiernamen für Kena „Lieber Himmlicher.“ Die Männer grüßen mit tiefer Stimme die Trägerinnen der Palmzweige.

⁷⁾ Lied vor großen Festen gesungen. Ein Hinterhalt bricht hervor, man will Opfer einholen. Der Krieg gilt Make. Sein Land wird als erbärmliches Felsloch bezeichnet. Die Opfer erhalten geflochtene Palmblattbüschel an die Handgelenke befestigt, die man den eigenen (tupuhi) nicht anhängt. Die Opfer weinen.

⁸⁾ Hoho, Ausruf der Freude.

sah den Helden Kena. Es lief die Kunde zu Te-Fio, Kena sei der Held (der Helden). Te-Fio vernahm sie, es überrieselte ihr warm den Leib.

Sie schliefen in der Nacht. Am Morgen erwachte Te-Fio, sie ging hinauf zu dem Faa-Utu-Fest. Als Te-Fio zu Kena kam, setzte sie sich auf einen Stein. Es saß Te-Fio auf ihrem Platz, es saß Kena auf seinem Platz. Am Abend sagte Te-Fio zu Kena: „Leb wohl, ich gehe.“ Sagte Kena: „Wart ein Weilchen.“ Erst als es Nacht wurde, begehrte Kena zu gehen. Und beide gingen in die Kochhütte hinein. Es grunzten die (aufgestörten, dort schlafenden) Schweine. Te-Fio sagte: „Wir beiden flüchteten uns in die Kochhütte, die Schweine grunzen uns an, mein lieber Gefährte, wir müssen uns flüchten, flüchten.“ „So wollen wir beide nicht nachgeben in dieser Nacht.“

Sie flüchteten von dort zum Bananenhof. Sie bereiteten sich einen weichen Platz. Sie legten sich nieder, die Eidechse fauchte „Kau“. Die Beine des Weibes sanken von Kena herunter. „Wir beide flüchteten uns in den Bananenhof, die Eidechse faucht uns an, wir müssen uns flüchten.“ „So wollen wir beide nicht nachgeben, so nicht nachgeben in dieser Nacht.“

Sie flüchteten sich auf den Rücken des Steinwalls. Sie bereiteten sich einen weichen Platz. Sie legten sich nieder, ein Stein plumpste „Kxo“. Die Beine des Weibes sanken von Kena herunter. „Wir beide flüchteten uns auf den Rücken des Steinwalles, die Steine plumpsten uns an in dieser Nacht. Wir müssen uns flüchten.“ „So wollen wir beide nicht nachgeben, so nicht nachgeben in dieser Nacht.“

Sie flüchteten in die Talschlucht zum dichten Busch. Sie legten sich nieder. Der Komako sang „Kxo“. Die Beine des Weibes sanken von Kena herunter. „Wir beide flüchteten uns in den dichten Busch, der Komako singt uns an in dieser Nacht. Wir müssen uns flüchten.“ „So wollen wir beide nicht nachgeben, so nicht nachgeben in dieser Nacht.“

Sie stiegen auf den Gebirgskamm. Sie hielten an auf der großen Straße. Sie wandten die Blicke nach der Grotte To'oto'o-I-Kua (die in Purpur = prächtigem Rot brennende). Kena sagte: „Laß uns beide in die Grotte gehen.“ Und beide gingen zur Grotte hinab. Sie hielten an. Das Weib sagte: „Ich habe großen Hunger.“ Kena sagte: „Wo finden wir hier zu essen?“ Te-Fio schaute, regungslos lag die Erde. Te-Fio wehklagte: Aufrecht gehen wir nach Hekeani. Die Schleuder schwirrt, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Taaoa, das ist mein Land. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Pouhono, das ist mein großes Haus. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Utukua, das ist mein Festplatz. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Afitu, das ist meine Gefolgschaft. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Puhioho, das sind meine Jünglinge. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Haïi, das ist meine Trommel. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Tinaku, das ist meine Mutter. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Tu-Feao, das das ist mein Vater. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Toee, das ist mein verliebter Gatte. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht. Schau Kena, das ist mein Gatte und Held. Aufrecht gehen wir nach Hekeani, wegschleppen sie, wegschleppen sie die Pracht¹⁾.

Und Te-Fio sagte zu Kena: „Geh du für Popoi.“ Kena ging. Er war nicht fern, als er lachen hörte. Er kehrte um. Kena sagte: „Wie viele seid ihr?“ Die Frau sagte: „Ich bin allein“. Te-Fio sagte: „Geh wieder!“ Er war nicht fern, da rief man. Kena kehrte um. Er sagte zu Te-Fio: „Warum rufst du mich zu dir?“ Te-Fio sagte: „Ich habe dich nicht hergerufen, geh nur.“ Kena dachte: „Te-Fio stirbt an dem Frauenkrampf.“ Man rief: „He! Kena, Kena he!“ Er gab kein Gehör, er ging nur immer weiter. Er kam an bei der Mutter und dem Vater. Die Mutter sagte: „Wo ist die Kusine?“ Kena sagte: „Sie starb in dem Frauenkrampf.“

Kena nahm das Gewand, den Weiberschurz und die Krone. Er ging hinauf. Die Leute hörten, Te-Fio sei tot. Kena hielt an bei der Grotte, er sah die Frau, sie war tot. Er schmückte sie mit dem Gewand, den Weiberschurz und der Krone. Sie war schön. Kena nahm die Frau, legte sie auf ihren Platz, wo sie ruhte. Kena wehklagte. Die Leute kamen mit dem Totenschwein und der Totenkawa. Kena klagte um das Weib: „Klein, klein ist der Mond in der Trauernacht. Sie ist verschwunden, verschwunden. Es ist Nacht für Kena mit Te-Fio, die verschwunden,

¹⁾ In Te-Fios Gesang ist der Refrain mit Hekeani unklar. Es handelt sich um den Gegensatz zwischen der Ruhe der in der Morgendämmerung liegenden, die Sehnsucht weckenden Natur und dem Krieg, der alles verwüstet. Hekeani gilt als besonders kriegerisch. Die Erzählerin sang die zitternden Hände ausbreitend.

verschwunden ist. Als grübe ich nach Ignamen, suche ich dich, mein Weib, das verschwunden, verschwunden ist.“

„Klein, klein ist der Mond in der Trauernacht. Sie ist verschwunden, verschwunden. Es ist Nacht für Kena mit Te-Fio, die verschwunden, verschwunden ist. Als würfe ich die Angel aus nach Fischen, suche ich dich, mein Herz, die verschwunden, verschwunden ist.“

„Klein, klein ist der Mond in der Trauernacht. Sie ist verschwunden, verschwunden. Es ist Nacht für Kena mit Te-Fio, die verschwunden, verschwunden ist. Als ließe ich die Leine schwimmen, suche ich dich, mein Weib, das jetzt verschwunden, verschwunden ist.“

Als er zu Ende war, nahm Kena das Totenschwein¹⁾. Er briet es. Es wurde gar. Er grub es aus, zerlegte es und packte es in den Korb. Er nahm die Totenkawa und das Schwein und ging fort. Er sah einen Fau-Baum, und gab dem Fau von dem Schwein ein Hinterbein und den Schwanz. Er ging fort und sah den Kakaho (Berg-Schilfrohr). Er gab von dem Schwein ein Schulterstück. Er ging fort und sah gerutschte Felsblöcke, er gab den Schweinskopf den gerutschten Felsblöcken. Er ging fort und sah das Gras (herbes de la montagne), er gab das andere Schulterstück des Schweins dem Gras. Er ging fort und sah das Haus mit zwei Türen, er gab den Schweinsrücken dem Hause. Kena ging mit dem anderen Schweinehinterbein zu Feuapoenui. Er gab das Hinterbein des Schweins Feuapoenui.

Kena sah die Tochter von Feuapoenui. Kenas Herz begehrte Uatahi. Und er nahm sie, und beide wohnten zusammen. Feuapoenui ruderte auf dem Boot ins Meer. Er angelte Bonitos, er fing drei Bonitos. Er brachte sie und aß sie mit Kena. Kena sagte zu der Frau: „Warum nicht gar diese Fische für morgen aufheben? (Er hat nicht genug.)“ Die Frau sagte: „Morgen gibts mehr.“ Von draußen hörte der Schwiegervater Feuapoenui das Gespräch des Schwiegersohnes und der Tochter. Kena sagte: „Er ist kein Fischer, der es versteht.“ Die Tochter sagte: „Er ist ein großer Fischer.“ Das Gespräch war zu Ende, sie schliefen in der Nacht. Feuapoenui ging in sein Haus (an dem Strand) hinab und schlief. Am Morgen erwachte er, er nahm die Bonitoangelrute mit Schnur und Angel und brachte sie in Ordnung. Feuapoenui ging hinauf zu der Tochter. Feua sagte: „Morgen rudere ich mit deinem Mann, Bonitos angeln.“ Kena fragte: „Was sprach er da?“ Die Frau sagte: „Daß du morgen mit dem Schwiegervater in See ruderst, Bonitos zu angeln.“ Kena sagte: „Ja, er und ich.“

Sie schliefen in der Nacht. Am anderen Morgen gingen sie zur See an den Strand hinab. Der Schwiegervater sagte: „Rudern wir unser Boot, der Tag bricht an.“ Kena sagte: „Wart ein wenig, bis es heller wird.“ Es wurde hellichter Tag, der Schwiegervater erbohte sich und lief, das Boot allein zu ziehen. Und sie ruderten beide. Der Schwiegervater sagte: „Laß uns hier die Untiefe (einen guten Fangplatz) vornehmen.“ Der Schwiegervater: „Hier ist mein Platz, geh du nach vorn.“ (Kena saß hinten.) Kena sagte: „Für dich ist der Vorderplatz.“ Der Schwiegervater sagte: „Rudern wir in See.“ Der Schwiegervater sagte: „Es wimmelt hier drinnen.“

Sie nahmen die Rute, sie angelten die Bonitos: der Haken des Schwiegervaters auf die Felsen, der Haken des Schwiegersohnes in die Mäuler der Bonitos. Er fing die Bonitos, er zog sie aber nicht vorn auf sich zu, sondern auf den Kopf des Schwiegervaters, auf die Brust des Schwiegervaters. Der Schwiegervater sagte: „Was ist das? Du bringst sie nicht in das Boot. Warum immer mir auf den Kopf?“ Der Schwiegervater wurde zornig, er nahm das Ruder und schlug, Kena nahm sein Ruder und schlug den Schwiegervater. Sie hörten auf mit den Rudern zu schlagen und Kena ergriff den Kopf des Schwiegervaters. Sie balgten sich und fielen beide ins Meer. Der Schwiegervater dachte: „Das ist nun ein Fischer!“ Dann ergriff Feuapoenui den Kopf Kenas, da gingen sie beide auf den Grund des Meeres. Sie blieben lange auf dem Grund des Meeres. Der Atem ging Te-Feua aus. Er sagte zu Kena. „Laß mich los. Mir geht der Atem aus. Es ist genug.“ Kena ließ den Schwiegervater los, da kam er nach oben, Kena hinterher.

Kena entkam und jagte den Schwiegervater, er fand ihn nicht. Er kam an Land und stieg auf den Berg. Die Frau sah ihn und jagte hinter Kena. Te-Feua verfolgte Kena²⁾. Er rief: „O Fau-Baum, schließ dich!“ Kena sagte: „O Fau-Baum, das Hinterbein mit dem Schwanz war dein.“ Sagte der Fau: „Flugs auf die Beine!“ Wiederum sagte Te Feuapoenui: „O Haus, schließ dich!“ Kena sagte: „Dein war der Kopf des Schweins.“ Das Haus antwortete: „Flugs auf die Beine!“ Wiederum sagte Te Feua: „O Schilfrohr, schließ dich!“ Kena sagte: „das Schulterstück war dein.“ Das Schilf antwortete: „Flugs auf die Beine!“ Te Feua sagte: „Ihr werdet mir sterben!“ Wiederum sagte Te Feua: „Gras schließ

¹⁾ Die Kawa habe er getrunken, aber Schwein esse er nicht.

²⁾ Te Feua und die Tochter verfolgten beide Kena.

dich!“ Kena wiederum sagte: „Dein war das andere Schulterstück.“ Das Gras sagte: „Flugs auf die Beine!“ Wiederum sagte Te Feua: „O Felsblöcke, schließt euch!“ Kena sagte: „Euer war der Schweinsrücken.“ Die gerutschten Felsblöcke sagten: „Flugs auf die Beine!“ Das Spiel hörte auf, Kena war gerettet.

Kena sagte: „Hier bin, hier bin ich! Ich wünsche, der Berggrat spalte sich. Te Feua und die Tochter läßt er abstürzen, abstürzen für mich¹⁾!“ Te Feua und die Tochter glitten die Schlucht hinab, beide waren tot.

Kena ging hinauf zu Vater und Mutter. Die Mutter sagte: „Komm her, mein Kind, du bist schmutzbedeckt, mein Kind. Du riechst nach Menschenblut.“ Tia-Hee sagte zu Tu-Peue: „Mach Feuer an!“

Tu-Peue sagte: „Weshalb dieses Feuer? Vielleicht ist meine Nichte tot.“ (Te Feuas Tochter.) Tu-Peue fachte das Feuer zur Flamme an mit seinem Zorn. Kena sagte: „Du kochst deinen Zorn in deinem Feuer, o Tu-Peue. Ich will nichts essen.“ Die Mutter sagte: „Papperlapapp. Was soll das heißen. Es ist schon gut, geh ins Haus und schlaf!“ Kena sagte: „Es ist nicht gut, daß ich im Hause schlafe. Tu-Peua ist zornig.“ Kena sagte zur Mutter: „Gib mir meinen Schurz.“ Wiederum sagte die Mutter zu Kena: „Wo willst du hin? Du hast dein Essen noch nicht gegessen.“ Kena sprang (vom Paepae) hinab. Tia-Hee sagte zu Tu-Peue: „Du bist ein elender Vater, da kommt das Kind hier aus der verlorenen Welt und du bereitest ihm schlecht das Essen. Nun ist mein Kind gegangen.“

Und Kena ging immerzu. Er kam nach Niuniukua²⁾. Er richtete die Blicke nach dem Strand. Er sah O Tiu und die Jünglinge, sie arbeiteten an dem Boot. Und Kena ging von oben hinunter. Er traf O Tiu. O Tiu sagte: „Das ist unsere Fahrt. Wir beide haben sie doch verabredet in dem Tatauierhaus.“ Kena sagte: „Wart ein Weilchen. Ich gehe zu meiner Mutter für meinen Schurz, mein Gewand und meinen Kopfschmuck und mein Essen. Dann komme ich.“ Und Kena ging hinab zur Mutter. Die Mutter sagte: „Wofür kommst du?“ „Für meinen Schurz, mein Gewand, meinen Kopfschmuck und mein Essen.“ Die Mutter sagte: „Wohin bringst du es?“ Kena sagte: „Ich bringe es nach Hawaii.“ Die Mutter sagte: „Hawaii ist ein schlechtes Land! Du kommst nicht hin.“ Der Sohn sagte: „Ich komme hin.“

Wiederum sagte die Mutter: „Hole ein Blatt von wildem Taro.“ Der Sohn holte das Taroblatt und brachte es der Mutter. Sie sagte: „Hole Wasser.“ Der Sohn holte Wasser. Die Mutter machte den Platz für das Taroblatt zurecht und goß Wasser auf das Taroblatt. Die Mutter erblickte Hawaii in dem Wasser. Sie sah ihr Land und das Haus und den Tiarebaum vor dem Hause. Sie sagte zu dem Sohne: „Schau hinein.“ Der Sohn schaute. Die Mutter sagte: „Es ist ein schlechtes Land. Du wirst dort gefressen werden.“ Der Sohn sagte: „Wie geht man hin?“ Die Mutter sagte: „Hole ein Schwein, um es roh abzuziehen.“ Der Sohne holte das Schwein und brachte es zur Mutter. Sie zog dieses Schwein ab. Als es fertig war, holte sie bitteren Kürbis, bitteren Saft und Kohuhu-Kraut³⁾ und stampfte sie in der Mulde. Sie preßte sie aus in einer Kürbisschale. Die Mutter zerschnitt das Schwein in Stücke und legte sie in die bitteren Sachen. Beiseite legte sie darüber ein (nicht bitteres) Stück für Kena. Sie schloß den Kürbis. Sie holte Kawa, eine Kawa, eine Banane, eine alte Kokosnuß, einen Apfel und packte sie in den Korb. Die Mutter sagte: „Wenn du in Hawaii ankommst und Tu-Tona die Zähne knirscht zum Fressen⁴⁾, sag du: Friß, friß Tu-Tona, Tu-Tona der Zähneknirscher, der Bruder meiner Mutter, der Tia-Hee-I-Hawaii, die mit Tu-Peue wohnt und den Kena gebar.“

Darauf ging der Sohn zum Meere zu dem Freunde, zu O Tiu⁵⁾. Kena sagte zu dem Freunde: „Wir beide sind in Ordnung, laß uns gehen.“ Sie gingen auf die hohe See. Es wurde Nacht, es wurde hell, da kamen sie an in Hawaii. Ihre Ankunft sahen die Leute und Tu-Tona. Sie sagten: „Es ist die Vakahiva⁶⁾.“ Tu-Tona hörte es und ging zum Meer hinab. Er sagte: „Mich hungert nach Menschen.“ Tu-Tona kam am Strand an, er sah das Boot und knirschte mit den Zähnen. Kena sagte: „Friß, friß Tu-Tona, Tu-Tona der Zähneknirscher, der Bruder meiner Mutter, der Tia-Hee-I-Hawaii, die mit Tu-Peue wohnt und den Kena gebar.“ Tu-Tona dachte: „Sieh da, meiner Schwester ist ein Kind entsprossen.“ Tu-

¹⁾ Ein Grat bei Hanauaua heißt anitake tohia e Kena = „Himmelsgrund von Kena gespalten“.

²⁾ Berg bei Atuona.

³⁾ Kohuhu verschiedene Unkräuter, Tregear 156 chickweed, Pittosporum, Stellaria, Sceleranthus. Kohuhu ist bitter, die Schweine sollen davon sterben.

⁴⁾ Die Bewohner von Hawaii essen nur Menschenfleisch. Sie werden das Fleisch für Fleisch von Opfern (heaka) halten und, weil es so bitter ist, auf das Verspeisen von Kena verzichten. Kena selbst kann das beiseite gelegte, nicht bittere Stück zur Probe ruhig essen.

⁵⁾ Kena ging von Taaoa nach Atuona.

⁶⁾ Alter Name für ein großes Boot.

Tona sagte: „Lande.“ Nach der Landung brachte Kena seine Habe in das Haus Tu-Tonas mit dem Kawakürbis. Tu-Tona sagte: „Macht Feuer an . . . mit den Fremden.“ Kena sagte: „Wir essen kein . . . , wir trinken Kawa.“ Als Kena den Kawakorb aufgemacht hatte, legte er die Kawa beiseite. Kena mit den Gefährten kauten die Kawa. Sie warfen sie in die Bowle. Sie schüttelten (mit Wasser) die Kawa, sie schöpften mit der Schale und gaben Tu-Tona. Tu-Tona trank. Er sagte zu Kena: „Was ist das für ein Zeug?“ Kena sagte: „Das ist das Wasser unseres Landes¹⁾.“ „Hier in der Kalabasse sind Opfer, unser Fleisch.“ Kena nahm sein Stück heraus, das Stück von oben. Er legte es besonders. Er nahm die Stücke von unten heraus und gab sie Tu-Tona in die Hand. Kena sagte: „Iß.“ Tu-Tona aß, es war bitter. Die Zähne fielen ihm aus. Er sagte: „Du bist schlimm zu mir, mein Neffe. Meine Zähne zum Menschenessen sind alle ausgefallen.“ Tu-Tona sagte: „Womit soll ich essen?“ Der Neffe sagte: „Iß Popoi und . . . Iß keine Menschen mehr.“ Tu-Tona sagte: „Soll ich von der Zuspense (Fleisch oder Fisch, die zur Popoi gegessen werden) sterben?“ Kena sagte: „Brat dir Schweine.“ Tu-Tona sagte: „Die sind nicht lecker, Menschen sind lecker.“ Und Kena trank die Kawa mit seinen Gefährten.

Es kamen alle die Menschenjäger²⁾. Sie hätten Kena gern getötet. Kena sagte: „Sogleich gebe ich den Menschenjägern Opfer (Fleisch) zu essen.“ Die Menschenjäger aßen. Sie sagten: „Bitteres Zeug! schlechtes Fleisch.“ Da hatte es keine Gefahr für die Gefährten Kenas zu verweilen. Die . . . sagten: „Eßt nicht mehr davon. Das Fleisch der Leute ist . . . Das Fleisch ist anders, das Fleisch ist bitter.“ Da war Kena gerettet. Die Leute liefen nicht mehr hinter ihm, ihn zu töten.

Sie schliefen in der Nacht. Tu-Tona sagte: „Bist du hierher gekommen, mein Neffe, um Kurzweil?“ Kena sagte: „Ich bin hierhergekommen in meiner Mutter Land.“ Am anderen Morgen, als es hell wurde, beschaute Kena das Land. Kena sah ein Stück Land, es hieß Taipoho. Er sah alle die Frauen, alle die Häuser. Fafaua-Rochen waren die Rückwand, Fai-Rochen die Vorderwand. Dort wohnten alle die Frauen: O Pua-Titi-Hoo, Pa-Tuki-Oho . . . Konena-Oho Fao-Haka-Tohia-I-Menua . . . Haanau waren die Namen der Frauen. Kena sah nicht die Grube Ma-Nui-A-Eka³⁾. Kena fiel in die Grube und war tot.

16.

Fai.

1. Tiki der Mann, Kahu-One die Frau. 2. (ihnen folgten die Ahnenpaare): Tiki-Tapu und Hina-Ua, Aneane und Tumu-Kee, U und Aniani, Tanaoa und Mutu-Ei, Koo-Tumu und Fatu-aho. 3. Es wurde das Kind geboren: Fai. 4. Fai lebte mit Kau-Moe. Es wurde ein Kind geboren: Kae. Seine Schwester war Hoa-Ani. 5. Kau-Moe starb. 6. Fai lebte mit Taeoto-A-te-Mau. Es wurde ein Kind geboren: Kuakafeau und ihr Bruder Tani-Haii. 7. Fai gab dem Mädchen und dem Knaben zwei Landgüter. 8. O Tee Ao-O-Fai war der Name des Landgutes, das er dem Mädchen gab, O Te Tiao-O-Fai war der Name des Landgutes, das er dem Knaben gab. 9. Er zog sie beide dort auf. Sie wurden groß. Sie lernten böse Spiele mit der übrigen Jugend. 10. Man veranstaltete für sie das Ii-Fest. Die Jünglinge und Mädchen wurden eingeladen. Es war voll im Hause. 11. Sie begannen das Ii-Fest⁴⁾. 12. Das Ii, das Ii für Hoa-Ani, die Tochter Fais. Sie zogen das Ii aufwärts (?). 13. Die Neuigkeit kam nach Hanau, dem Lande Atas. Dort hörten sie die beiden Helden Tona-Hei-Eeee und Haka-Hua-Hei. 14. Sie sagten: „Für uns sind jene Frauen!“ 15. Haka-Hua-Hei sagte: „Für mich ist Hoa-Ani.“ Tona-Hei-Eeee sagte: „Für mich ist Kua-Kafeau.“ 16. Beide arbeiteten an einem Haus auf ihrem Landgut. 17. Sagte der eine: „Unser beider Haus sei aus Fächerpalme.“ 18. Sagte der andere: „Das ist ein schlechtes Haus. Es ist ganz finster. Mein Haus ist mit Tapastreifen gedeckt.“ 19. Erwiderte der Freund: „Das ist deine Sache!“ 20. Der eine deckte sein Haus mit Fächerpalme, der andere deckte sein Haus mit Tapastreifen. 21. Als die Häuser fertig waren, brachten sie sie am anderen Morgen an den Strand. Der eine und der andere pflanzte sein Haus ein. 22. Die Brandung des Meeres brach herein, sie zerriß das Tapahaus, es ging in

¹⁾ Tu-Tona kennt die Kawa nicht.

²⁾ Die Leute, die sich in den Hinterhalt legten, um heaka (Menschenopfer) zu jagen.

³⁾ Die Mutter hatte vergessen Kena zu warnen, daß er sich verleiten lasse, andere, unbekannte Orte aufzusuchen, wo ihm neue, unbekannte Gefahren drohen.

⁴⁾ Tregear. iriiri Zeremonie f. Neugebor. (Taufe) Tah. bei Nabelschn. abschn. Haw. descent of property to children. „Vgl. toto Blut?“

Stücke, es fiel um, Haka-Hua-Hei starb. 23. Es brach die Brandung des Meeres über das Fächerpalmhaus herein, sie zerriß es nicht. Tona-Hei-Eeee ging fort. 24. Und er stieg immerzu den Gebirgskamm hinauf und niederwärts in das Hochtal von Atuona. Er schritt nach Peehau und wohnte dort. 25. Die jungen Leute stiegen hinauf, um duftende Sträußchen zu suchen für die Töchter Fais. 26. Kopea stieg nach den Puablumen von Peehau. Kopea sah die Pua mit Blüten bedeckt von dem Wipfel bis zum Boden. 27. Kopea sah eine Menge Pua. Sie lief hinzu, sie pflückte sie, sie legte sie zusammen, sie tat sie in ihr Körbchen. 28. Da sagte Tona-Hei-Eeee: „Das bin ich! bin ich! bin ich! der Tona-Hei-Eeee! Ich wünsche, daß die Augen von Kopea mich erblicken!“ 29. Kopea blickte hin und sah den Mann. Sie sagte: „Ich frage, was für ein Mann bist du?“ 30. „Ich bin der Tona-Hei-Eeee.“ Tona-Hei-Eeee sagte: „Was ist dein Name?“ „Kopea!“ 31. „Wohin willst du?“ „Ich bin hierher gekommen, um duftende Blumen für die Töchter Fais zu holen.“ 32. Tona-Hei-Eeee fragte: „Gibt es ein Fest für die Töchter Fais?“ Sagte Kopea: „Ja!“ 33. Sagte Tona: „Was ist es für ein Fest?“ Sagte Kopea: „Es ist das Ii-Fest für die Töchter Fais!“ 34. Sagte Tona: „Wie ist das Ii?“ Sagte Kopea: „Wir ziehen aufwärts das Ii, das Ii, das Ii von Hoa-Ani, der Tochter Fais, wir ziehen es aufwärts.“ 35. Sagte Tona zu Kopea: „Wie ist dein Ii?“ Sagte Kopea: „Nicht alle Welt hat sein Ii, unsereins nicht.“ 36. Sagte Tona: „Hier ist dein Ii: Kopeaschwalbe, iua, wo läßt du dich nieder, iua? Du läßt dich nieder, iua, auf der Brust, auf der Brust des schönen, iua, des schönen Tona-Hei-Eeee, iua. Im Zickzack enteilte die Kopeaschwalbe, sie fliegt davon, iua!“ 37. Kopea warf ihr Blumenkörbchen fort, voller Freuden ging sie hinab zu den Töchtern Fais. 38. Die Töchter Fais fragten: „Wo ist dein Strauß?“ „Warum dieser Strauß? Ich habe mein Ii gefunden!“ 39. Da sagten Hoa-Ani und Kua-Kafeau: „Woher ist dein Ii?“ 40. Sagte Kopea: „Ich habe es nur gefunden, mein Ii.“ 41. Sagte wiederum Kopea: „Laßt die jungen Leute sich hier versammeln!“ Die jungen Leute kamen. 42. Sie begann: „Kopeaschwalbe, iua, wo läßt du dich nieder, iua? Du läßt dich nieder auf der Brust, iua, auf der Brust des schönen, iua, des schönen Tona-Hei-Eeee. Im Zickzack enteilte die Kopeaschwalbe, sie fliegt davon, iua!“ 43. Sie freuten sich über dieses Ii. 44. Da sagte Putookoe: „Ich steige hinauf für mein Ii!“ Sagte Kopea: „Du wirst deins nicht finden.“ 45. Und Putookoe stieg hinauf und schaute aus nach den Fußspuren und stieg immer auf denselben Fußspuren. 46. Und sie sah den Puabaum und sie pflückte. 47. Tona sah sie und sagte: „Das bin ich, bin ich, bin ich, der Tona-Hei-Eeee! Die Augen des Weibes sollen mich erblicken!“ 48. Da blickte Putookoe hin und sah Tona. „Ah! das ist der Mann!“ 49. Sagte wiederum Tona: „Wohin willst du?“ „Straußen suchen für die Töchter Fais.“ 50. „Warum sammelt ihr die Blumen?“ „Für das Ii-Fest der Töchter Fais.“ 51. „Was für ein Fest ist das?“ „Ein Ii.“ 52. „Dein Ii?“ Sagte Putookoe: „Als wenn man geringen Leuten ein Ii gäbe!“ 53. Sagte wiederum Tona: „Hier hast du dein Ii: Putoo iua, Putookoe iua, wo läßt du dich nieder, iua? Du läßt dich nieder, iua, auf der Brust des schönen, iua, des schönen Tona-Hei-Eeee, iua. Putookoe enteilte im Zickzack, sie fliegt davon, iua!“ 54. Putookoe warf ihr Blumenkörbchen fort und brachte das Ii zu den Töchtern Fais. Sie sagte: „Ich habe mein Ii gefunden.“ 55. Sagte Hoa-Ani: „Woher hast du dein Ii gefunden bekommen?“ 56. Sagte Putoo: „Ich habe es nur gefunden, mein Ii.“ 57. Die jungen Leute versammelten sich, sie begann selbiges Ii: „Putoo iua, Putookoe iua, wo läßt du dich nieder, iua? Auf der Brust des schönen, iua, des schönen Tona-Hei-Eeee, iua. Putookoe enteilte im Zickzack, sie fliegt davon, iua!“ 58. Als der Gesang zu Ende war, wurde es dunkel. 59. Tona kam von oben herab, er sah durch die Querseite des Hauses und versteckte sich. 60. Die jungen Leute drehten sich wiederum in dem Haus drinnen. Hoa-Ani war hinten. Kua Kafeau an dem Eingang. Sie sangen das Ii. 61. Da sah Hoa-Ani durch eine Öffnung den Mann, sie ging, sie lief draußen, sie fing Tona und ergriff ihn: „Ich habe meinen Gatten!“ 62. Die jüngere Schwester Kua Kafeau sagte: „Für mich ist dieser Gatte!“ Aber die ältere Schwester wollte nicht hören. Sagte wiederum Kua Kafeau: „Du bist ein Rotkopf, ein Schwarzkopf bin ich!“ 64. Ihre Mühe war vergebens, sie bekam ihn nicht. 65. Sie kehrte in das Haus zurück, sie nahm das Gewand, den Schurz, den Hut, die Ohrhänge, den Fächer, den Stab, den Halskranz aus roten Pandanusfrüchten und ging davon. 66. Sie ruhte sich aus in Ano-O-Toto (Blutgrotte). Sie sah den Heiva in seinem Kanu. 67. Sie winkte mit dem Fächer. 68. Heiva sah Kua Kafeau und sprach: „Ein schönes Weib! Da laßt uns rudern!“ 69. Sie ruderten, sie legten langseit der Felsen an. Heiva sagte: „Komm zu mir!“ 70. Sie kam herab und stieg in das Kanu. Sie ruderten, sie landeten in Punaci. Sie lebte mit Heiva. 71. Nun suchten die Freunde durch das Haus: „Wo steckt denn Kua? Wo steckt denn Hoa-Ani?“ 72. Einer aber sagte: „Hoa-Ani ist mit einem Manne durch, Kua ist im Zorn weggelaufen, laßt uns Fai rufen!“ 73. Sie riefen Fai: „He! Fai, he! Kua ist im Zorn weggelaufen, Hoa-Ani ist erdröselt!“ 74. Fai wehklagte über die Töchter: „Der Kopf, o Vavau, o großes Vavau, wie er bebt! bebt das Antlitz, o Vavau, bebt die

Nase, o Vavau, bebt der Mund, o Vavau, bebt die Brust, o Vavau wie sie bebt! Der Fuß o Vavau bebt, o Vavau, wie er bebt!“ 75. „O heiliges Papanui, in Vavau ist der Gebirgskamm voller Schründe, Fai singt nach Vavau.“ 76. „Atea ward geboren in Papanui; o Tonga, Fai singt nach Vavau.“ 77. „Po ward geboren in Taoki, o Tonga, o Tonga! Fai singt nach Vavau. Dort gibt es Iheihe-Aale, dort Akuaku-Aale, o Tonga! Fai singt nach Vavau.“ 78. Fai wehklagte und Tani-Ha-Ii: „Wo ist Kua? Ist sie verschwunden?“ 79. „Ich sah Kua drinnen im großen Hause, sie spielten Fangball, sie spielten Matito, Kua und Hao-Ani¹⁾ saßen Wang an Wange lehnend.“ 80. Fai wehklagte: „O Tae-Oto-A-Te-Mau, wo ist die Tochter? Ist sie verschwunden?“ 81. „Ich erblickte sie, wie sie im Bach badeten, wie sie sich Wasser auf den Kopf schütteten. Kua und Hao-Ani saßen Wang an Wange lehnend.“ 82. Das Klagen war zu Ende, er ging hinaus zu dem Sitzstein der Plattform. 83. Er ruhte, er sah den Mond. 84. Da sagte Fai: „Der Mond steigt aufwärts zu den Füßen Fais: heb dich von dannen, du tust mir weh in Hakahotus Reich, mögen die starken, starken Winde dich treffen, teipo! 85. Der Mond steigt aufwärts zu dem Schoß Fais: heb dich von dannen, du tust mir weh in Hakahotus Reich, mögen die starken, starken Winde dich treffen, teipo! 86. Der Mond steigt aufwärts zu der Brust Fais: heb dich von dannen, du tust mir weh in Hakakotus Reich, mögen die starken, starken Winde dich treffen, teipo! 87. Der Mond steigt aufwärts zu dem Haupte Fais: heb dich von dannen, du tust mir weh in Hakahotus Reich, mögen die starken, starken Winde dich treffen, teipo!“ 88. Das Wehklagen ging zu Ende, sie schliefen in der Nacht. 89. Am folgenden Morgen ging Fai hinab, versammelte die Vasallen und ließ sie das Essen beschaffen: Popoi, Schweine, Fische, Feikai-Kuchen, Poke, reife Bananen — eine Fülle des Essens. 90. Sie schliefen in der Nacht. Er sprach zu seiner Familie: 91. „Richtet auf den Steinblock, Sippe Fais am Meer von Atuona, wohlan! richtet auf den Steinblock!“ 92. „Haut den Steinblock, Sippe Fais am Meer von Atuona, wohlan! haut den Block!“ 93. „Nehmt heraus die Steinaxt, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! nehmt heraus die Steinaxt!“ 94. „Geht hinab zum Strand, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! geht hinab zum Strand!“ 95. „Schreitet zum Bach, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! schreitet zum Bach!“ 96. „Schärft die Steinaxt, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! schärft die Steinaxt!“ 97. „Unwickelt die Steinaxt, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! unwickelt die Steinaxt!“ 98. „Tragt auf der Schulter die Steinaxt, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! tragt auf der Schulter die Steinaxt!“ 99. „Haut den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! haut den Einbaum!“ 100. „Fällt den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! fällt den Einbaum!“ 101. „Höhlt den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! höhlt den Einbaum!“ 102. „Schnitzelt den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! schnitzelt den Einbaum!“ 103. „Zieht (zum Schuppen) den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! zieht den Einbaum!“ 104. „Legt die Wandung, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! legt die Wandung!“ 105. „Rundet die Ruder, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! rundet die Ruder!“ 106. „Laßt vom Stapel den Einbaum, Sippe Fais am Meer von Atuona hinter den Felsen, wohlan! laßt vom Stapel den Einbaum!“ 107. „Her blase der Wind hinter dem Einbaum, heissa der Wind! dem Einbaum ‚Starker Vogel‘ heissa der Wind! dem Einbaum, der wie der Kua dahinschießt, heissa der Wind!“ 108. „Her blase der Wind hinter dem Ruder, heissa der Wind!“ 109. „Her blase der Wind hinter dem Wasserschöpfer, heissa der Wind, mit dem Kopfgriff, heissa der Wind!“ 110. „Her blase der Wind hinter dem Bug, heissa der Wind, der die Wogen durchschneidet, heissa der Wind!“ 111. „Her blase der Wind, hinter dem Tiki am Stern, heissa der Wind, dem stummen Kleinod²⁾, heissa der Wind!“ 112. „Her blase der Wind hinter dem Mast, heissa der Wind, dem Tia-Hae-Mata, heissa der Wind! dem Fatia-Ma-Eva³⁾, heissa der Wind!“ 113. „Her blase der Wind hinter dem Segel, heissa der Wind, dem ausgespannten, heissa der Wind!“ 114. Das Kanu schoß dahin. Die Verwandten fragten Fai und sagten: „Ist das Land?“ Sagte Fai: „Eine Landspitze, die ‚Lange Landspitze‘.“ 115. Das Kanu stieg weiter und die Verwandten fragten: „Fai, ist das Land?“ Sagte Fai: „Eine Landspitze, die von Mata-Utu.“ 116. Die Verwandten fragten: „Fai, ist das Land?“ „Es ist Mata-Fenua.“ 117. Das Kanu ging immerzu und stieß an die Felsen von Kuu-O-Hotu. 118. Ein Stern ging auf, und die Verwandten fragten Fai: „Ist es ein Feuer?“ Sagte Fai: „Es ist ein Stern!“

1) Hao-Ani im Gesang statt Hoa-Ani.

2) Ha-Mutu-Ei Name des „schweigenden“ Tiki.

3) Fati-Ma-Eva bezieht sich vielleicht auf die an dem Mast befestigte

der Taavera¹⁾!“ 119. Es ging wiederum ein anderer Stern auf und die Verwandten fragten: „Ist es ein Feuer?“ Sagte Fai: „Es ist ein Stern, der Miope!“ 120. Die Verwandten schliefen, und es ging der Stern Veo²⁾ auf mit den drei (des Oriongürtels?). 121. Die Verwandten besprachen sich heimlich in dem Kanu und sagten: „Wir gehen verloren! Wo ist der Weg nach Atuona?“ 122. Ein gewisser Mann sah sie vom Lande, von den Kuu-O-Hotu-Felsen; Hotuhotu-I-Te-Tai hieß der Mann. 123. Hotuhotu-I-Te-Tai fragte: „Wem gehört das Kanu?“ „Mir, dem Fai.“ 124. Fragte wiederum Hotu: „Der große Fai von Vavau?“ 125. Sagte Fai: „Ja! Ich suche meine Tochter.“ 126. Sagte Hotu: „Du fragst, ob du recht bist! Ob ja, ob jawohl, ob es stimmt, ob es wahr ist, das fragt er! Ob Fai recht ist, das fragt er! Dies sind die Kuu-O-Hotu-Felsen, das fragt er! Er ist hier bei (dem Häuptling) Tia-I-Te-Pu, das fragt er! Bei den Tii-Vae-Tahi hier, das fragt er! Nicht ist Kua hier, das fragt er! In Puna-Ei weilt Kua, das fragt er! Bei dem Heiva weilt sie, das fragt er!“ 127. Fai legte das Kanu an bei den Kuu-O-Hotu-Felsen. 128. Die Verwandten erblickten einen gewissen Fisch im Meer und riefen: „Mit uns geht es zu Ende!“ 129. Sagte Fai: „Ein Haifisch bin ich⁴⁾: von oben? oben von der Stirn der Kuu-O-Hotu-Felsen?“ 130. Die Verwandten stiegen auf die Felsen, sie zogen das Kanu hinauf. Sie suchten ihr Feuer zu machen. 131. Sie rieben mit dem Ausleger des Kanus, es gab keine Flamme; sie rieben mit den Seitenbrettern, es gab keine Flamme. 132. Da sah Fai einen Baum, einen Vaovao auf einem Hügel. 133. Er schickte Metani-Ha-Ii: „Steig zu dem Baum, der dort steht!“ 134. Metani-Ha-Ii stieg hinauf und brach den Vaovao. 135. Da wurde zornig ein gewisser Mann, der in dem Vaovao drinnen saß; Te-Utu-Na-Pua war sein Name. 136. Metani-Ha-Ii floh und lief zu Fai, der ihm sagte: „Es ist dein Großvater! Kehre wieder zu dem Vaovao zurück!“ 137. Metani kehrte wieder zu dem Vaovao zurück, er gab dem Te-Utu-Na-Pua einen Potwalzahn. 138. Metani nahm das Holz, er brachte es herbei, man rieb das Feuer, das Feuer entflammte sich. Sie rösteten die Brotfrüchte, sie putzten die Fische. 139. Fai vernahm die Sprache der Tii-Vae-Tahi in der Höhle drinnen und sagte: „Es sind Menschen!“ 140. Da erhob sich Fai und schaute. Er sah selbe Männer alle in der Höhle zwischen den Spalten der Steine. 141. Fai sah die Männer drinnen: sie hatten ein Bein, eine Hand, ein Auge. 142. Da sagte Fai: „Was treibt ihr in dem Felsenland drinnen?“ 143. Sagte Na-Tia-I-Te-Pu: „Wir fürchten uns vor dem Kampf mit den Tonga-Aua und mit den Fiti-Au-Pea (Fiti-Kreuzblatt).“ 144. Fai erwiderte: „Es ist gut. Schafft ihr Raum in der Höhle, damit ich euch besehen kann.“ 145. Sie erweiterten die Tür in der Höhle, Fai nahm einen großen Stein, legte ihn quer (damit die Türe sich nicht schließe), und betastete sie. 146. Da weinten und jammerten die Einbein-Tatauiere in der Höhle drinnen: „Wir sind alle verloren!“ 147. Sagte wiederum Fai: „Kommt nahe an mich heran, damit ich euch zusammenkleben kann... zwei Stück geben ein Stück, vier Stück geben zwei Stück, acht Stück geben vier Stück — was vorher zweihundert waren, sind fünfmal zwanzig geworden.“ 148. Sagte Fai wiederum: „Was vorher ganz war mit einer Hand, einem Fuß, einem Auge, eben das hat jetzt zwei Füße, zwei Hände, zwei Augen.“ Sie waren voller Freude. 149. Fai beschaffte Fisch, es war Uupu: zwei kamen an die Sippe Fais, zwei von den Fischen kamen an die Sippe von Na-Tia-I-Te-Pu. 150. Die von Fai wurden gebraten, da roch Na-Tia den Duft der Fische und sagte: „Gib einen Ast her für uns.“ 151. Fai brachte ein brennendes Scheit und sagte: „Halt es zum Felsboden hin!“ 152. Die Na-Tia-Sippe kam gelaufen. Der eine nahm seinen Feuerbrand und tat ihn in sein Kleid. 153. Auch die anderen nahmen ihren Feuerbrand und taten ihn in ihr Kleid hinein. 154. Die Kleider flammten auf und sie sagten: „Die Fai-Sippe sind Betrüger, sie verbrennen die schönen Sachen der Sippe von Na-Tia-I-Te-Pu.“ 155. Fai erwiderte: „Fais Rede war nicht, das Feuer in das Kleid zu tun. Es zum Felsboden hinzuhalten war meine Rede. Ich habe nicht gesagt, es in das Kleid zu tun.“ 156. Als das Essen zu Ende war, gingen sie auseinander und schliefen. 157. Am anderen Morgen sagte er zu der Na-Tia-I-Te-Pu-Sippe: „Brecht die Schlagknüppel!“ 158. Als die Knüppel gebrochen waren, kamen siebenmal zwanzig Knüppel auf siebenmal zwanzig Männer der Fai Sippe, fünfmal zwanzig Knüppel auf fünfmal zwanzig Na-Tia-I-Te-Pu-Leute. 159. Sagte Fai: „In wieviel Tagen kommt der Kampf?“ Sagte Na-Tia: „Ah! er ist nahe, fünf Tage genügen.“ 160. Fai und Na-Tia-I-Te-Pu brachen auf zur Verfolgung,

¹⁾ tawera Nsd. kaawela Haw. Venus.

²⁾ wero pol. Speer, durchbohren. Tah. vero Sturm, verovero blinken. tau-toru Nsd. Orion (Juli).

³⁾ Fai sollte alles das selbst wissen und nicht so „dumm fragen“. Tii-Vae-Tahi wird übersetzt „Einbein. Tatauierung“.

⁴⁾ Dunkel. Zumal, daß Fai reden soll: „ich bin ein Haifisch“. Man konnte die Stelle nicht erklären und meinte, Fai sage zum Haifisch: „Wann wirst du weggehen?“

sie kamen an am fünften Tage. 161 Der Nebel fiel, der Regen regnete. 162. Herabkamen mit ihren Leuten die Tona-Aua und die Fiti-Au-Peka, sie kämpften mit der Sippe von Fai und der Sippe von Na-Tia. 163. Zugrunde gingen die Tona-Aua und die Fiti-Au-Peka, getötet von der Fai-Sippe. 164. Das Blut schoß in die Brust der Hina-Tohuti-Ani (Hina, Läuferin des Himmels), sie war ihre Königin. 165. Es kamen einige zweiundzwanzig an bei Hina. Sie sagten: „Wir sind nicht mehr!“ 166. Hina beweinete die Mannen und sagte: „Morgen am Tage gehe ich hinab, jene Leute zu braten!“ 167. In der Frühe nahm Hina Bananenblätter, Steine, den Ofen zu heizen, ein Bambusmesser und Brennholz. Sie ging hinab und kam zu den Kuu-O-Hotu-Felsen. 168. Fai erblickte Hina. 169. Hina sprach: „Hier hast du das Antlitz, hier hast du das Antlitz der Hina-vom-Himmel mit der purpurnen Haut, mit der zahnweißen Haut, mit der dichtgeflochtenen Himmelsmatte . . . so treffen wir uns beide.“ 170. Hina fragte Fai: „Stammst du von Atea und Atanua?“ „Mein Ast sitzt höher.“ 171. „Stammst du von Po und Mahiko?“ „Mein Ast sitzt höher.“ 172. „Stammst du von Kuupenu und Maema?“ „Mein Ast sitzt höher.“ 173. „Stammst du von Ata und Nanai?“ „Mein Ast sitzt höher.“ 174. „Stammst du von Ao und Ani-Mea?“ „Mein Ast sitzt höher.“ 175. „Stammst du von Koo-Tumu und Fatu-Aho?“ „Ja, ihnen entstamme ich!“ 176. Da weinte Hina: „O mein Enkelkind!“ Der Kampf war zu Ende. 177. Sie warf fort das Bambusmesser, die Steine zum Heizen des Ofens, das Brennholz, die Bananenblätter . . . der Kampf war zu Ende. 178. Sie sagte zu Fai: „Laß uns beide hinauf in den Himmel steigen!“ 179. Hina stieg mit Fai zum Himmel. Dort wohnten sie beide. 180. Es kam aber Matuku (Reiher), ein anderer Gatte von Hina an mit Fischen: Rochen, Thun, Bonito, Hai. 180. Sagte Matuku: „Hina, o! ich rieche, rieche Menschen!“ „Woher denn Menschen in diesem großen Meer? in dieser Steinwüste, dieser weiten Weite, in diesem großen Himmel!“ 182. Matuku blieb und gab Hina die Fische. Dann ging Matuku wiederum zum Fischfang. 183. Hina aß die Fische mit dem Enkel. 184. Sagte Hina zu dem Enkel: „Lause du meine Läuse!“ 185. Fai lauste sie und sah einen grauen Schimmer. Er sagte: „Uralterschwach bist du!“ 186. Sagte Hina: „Urlebendig bin ich! Uralterschwach du selbst!“ Sagte Fai: „Ein Jüngling bin ich!“ 187. Sagte Hina: „Wart nur! Morgen werde ich dir Arbeit schaffen.“ 188. In der Frühe bereitete sie das Kokosöl und tränkte die Kleider, den Frauenschurz, den Männerschurz. Den einen Teil erhielt der Enkel, den anderen die Großmutter. 189. Am anderen Morgen gingen sie beide zum Strand. 190. Sie gab dem Enkel das Schwimmbrett und sagte: „Sieben Wellen müssen kommen!“ Fai aber (wurde nicht zerbrochen) blieb ganz. 191. Sagte Hina: „Komm her! Salbe dich mit deinem Öl, schürze deinen Schurz, kleide dich in dein Kleid!“ 192. Sagte Hina: „Wenn du mich nun siehst, mein Enkel, hab keine Furcht! Salbe mich mit meinem Kokosöl den Leib hinab, reich mir mein Kleid und wirf mir mit deinen Füßen meinen Schurz zu!“ Fai sagte: „Ja!“ 193. Hina nahm das Schwimmbrett und ging in das Meer hinein. Sie zählte die Wellen: „Eine, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben“ . . . sie glitt hinein. 194. Die vom Land her flutende, die vom Meer her flutende Woge trafen sich, und Hina zerschellte. 195. Die vom Meer flutende Woge warf Hina auf den Sand. Fai lief herbei und zog sie höher zum Ufer hinauf. 196. Er salbte sie mit dem Kokosöl, kleidete sie und schleuderte ihr mit den Füßen den Schurz zu. 197. Sie trocknete in der Sonne und wurde hart. 198. Sagte Hina zum Enkel: „Laß uns aufbrechen und hinaufgehen!“ 199. Beide gingen hinauf, und der Enkel betrachtete die Großmutter, die einem jungen Mädchen gleich war. 200. Hina fragte: „Was betrachtest du mich?“ Sagte Fai: „Ich betrachte mich selbst, ein Greis bin ich.“ 201. Sagte Hina: „Uralterschwach bist du, urlebendig bin ich!“ Fai weinte jämmerlich (kah, kah, kah!). 202. Sagte Hina: „Schlafen wir beide.“ 203. Der Enkel schlief, die Großmutter schlief. 204. Und Hina fragte Fai: „Warum bist du hierher gekommen?“ Sagte Fai: „Meine Tochter zu suchen.“ 205. Sagte Hina: „Morgen am Tage werden wir beide deine Tochter erblicken.“ 206. Am anderen Morgen beschaffte Hina die Taroblätter und brachte sie in die Ecke des Hauses. 207. Hina schaute hinein, frei lag die Erde. 208. Sagte Hina zu Fai: „Schau du!“ Fai schaute. 209. Hina fragte: „Was ist dort?“ Sagte Fai: „Da ist Tia-O-Fai, mein Land!“ 210. Sagte Hina: „Was wird hier für ein Land sein?“ Sagte Fai: „Ach, das ist Puna-Ei!“ 211. Fai weinte, er sah die Tochter mit dem Enkelkind: Ao-Haahaa hieß die Enkeltochter. 212. Sagte Hina: „Weine nicht! Bis dein Großvater Matuku ankommt, besorge die genähten Säcke, um deine Sachen hineinzutun.“ 213. Fai besorgte die genähten Säcke. Es gab der Säcke fünf: einen Sack für Safran, einen Sack für Hiapo, einen Sack für Schweine, je einen Sack für Zuckerrohr und Kawa. 214. Nachdem beide die Sachen gepackt hatten, warteten sie auf Matuku. 215. Matuku kam an mit den Fischen: mit dem Rochen, mit dem Thun, mit dem Bonito, mit dem Hai. Er gab sie Hina. 216. Sagte Hina: „Hast du Lust, den Enkel wegzubringen?“ Sagte Matuku: „Warum nicht?“ 217. Sagte Matuku: „Gewiß ist das der Mensch, der bei dir ist! Du hast es mir nicht eingestanden.“ 218. Am anderen

Morgen beschaffte Hina die Hölzer für ein Tragbrett auf den Rücken Matukus. 219. Sagte Hina zu Fai: „Steig auf!“ Fai stieg auf das Tragbrett mit seinen Sachen. 220. Matuku flog die große Straße, der Nordwind zerzauste sie und der Regen. 221. Matuku landete mit Fai auf dem Tua-Gipfel¹⁾. 222. Fai machte die Säcke von dem Tragbrett los, er zerschnitt die Rindenstricke und streifte sie von den Flügeln Matukus. 223. Sagte Fai: „Sei bedankt, mein Vogel!“ Der Vogel flog davon, Fai ging hinab nach Aimoa²⁾. 224. Dort blieb er. Er zog die Schweine auf, er pflanzte den Safran, er pflanzte die Kawa, den Hiapo, das Zuckerrohr. 225. Er verließ die Pflanzung und ging zu der Tochter nach Puna-Ei. 226. Er sah die Enkelin, die im Sand spielte. Die Tochter war im Hause. 227. Fai fragte: „Wem gehörst du?“ „Dem Heiva.“ „Wer ist deine Mutter?“ „Die Kua Kafeau.“ „Ach, meine Tochter! Ach, mein Enkelkind!“ 229. Dann zog er einen Potwalzahn aus seinem Gürtel hervor. Er band den Zahn an den Hals der Enkelin. 230. Da lief sie zu der Mutter und sagte: „Wer ist wohl jener Alte?“ 231. Die Tochter aber dachte: es ist Fai! Die Tochter ging, sie sah den Vater. 232. Und wie die Tochter weiter ging, sah sie, Fai hatte welke Lider und ein graues Haupt. 233. Die Tochter nahm Fai bei der Hand und geleitete ihn in das Haus. Alle weinten. 234. Sagte Kua: „Weshalb bist du hierher gekommen?“ Sagte Fai: „Ich suchte dich!“ 235. Sagte Kua: „Es ist lieb von dir, mein Vater, daß du mich gesucht hast.“ 236. Sagte Fai: „Der Fehler ist dein, mein Kind. Nahe beieinander sind Puna-Ei und Atuona. Warum bist du nicht zu mir gekommen? Du hast gehört, meine Tochter, von meiner großen Ausrüstung . . . warum bist du nicht gekommen?“ 237. Die Tochter schämte sich bei der Rede des Vaters. 238. Sie schliefen ihre Nacht. 239. Es ging aber Kahu-Pekeka und kam hinauf nach Aimoa und sah die Schweine und den Safran und die Kawa und das Zuckerrohr und den Hiapo. 240. Rief Kahu-Pekeka: „Oh! Das sind meine Schweine! Oh, das ist meine Kawa! mein Zuckerrohr! mein Ute! mein Hiapo!“ 241. Er ging hinab nach Puna-Ei und erzählte den Verwandten. 242. Er sagte: „Massenhaft die Schweine, riesige, riesige, riesige! Die Kawa mächtig, mächtig, mächtig! Das Zuckerrohr auf dem Boden, Boden, Boden! Der Hiapo hoch, hoch, hoch! Der Safran voller Blüten, Blüten, Blüten!“ 243. Fragte die Frau Kahu-Peekas: „Wann hast du deine Pflanzung besorgt und wann deine Schweine?“ 244. Sagte Kahu: „Halt doch 's Maul!“ 245. Fai erfuhr die Reden von Kahu-Pekeka, daß er sagte: „Meine Schweine, meine Kawa, mein Zuckerrohr, mein Safran, mein Hiapo.“ 246. Er sagte zu dem Schwiegersohn: „Wir wollen ein Fest rüsten!“ Sagte der Schwiegersohn: „Ja!“ 247. Als Kahu-Pekeka hörte, daß Fai ein Fest rüste, sagte er: „Wir wollen ein Fest rüsten!“ 248. Fai kochte seine Brotfrüchte, und Kahu-Pekeka kochte die seinen. 249. Kahu-Pekeka dachte: ich töte Fais Schweine, und er findet keine Pflanzung. 250. Kahu stieg mit seinen Verwandten nach Aimoa und machte Halt. Fai stieg mit seinen Verwandten und dem Schwiegersohn nach Aimoa. 251. Kahu sah nach den Schweinen, sie einzufangen. Die Schweine waren wütend und bissen Kahu-Pekeka. 252. Sagte Fai: „Es stimmt nicht für Kahu-Pekeka, für Fai sind die Schweine!“ 253. Und die Schweine brüllten: „Ua“ war das Gebrüll der Schweine. 254. Kahu ließ die Schweine beiseite, er mußte sich die Hand und die Füße verbinden. 255. Er sah die Kawa und suchte die Kawa auszureißen: was er ausriß, war wieder Paavatu-Kawa! 256. Er riß den Safran aus: es war schlechter Hochtalsafran! 257. Er knickte das Zuckerrohr: es war Schilfrohr! Er brach den Hiapo: es war Katea! Er brach den Papiermaulbeerbaum: es war Fau! 258. Sagte Fai: „Das dort ist Fau, das dort Katea, das dort Schilfrohr, das dort Hochtalsafran, das dort wilde Kawa.“ 259. Dann fing Fai mit seinen Leuten seine Schweine ein. 260. Er riß die Kawa aus, riß den Safran aus, brach den Hiapo, knickte das Zuckerrohr, brach den Papiermaulbeerbaum. 261. Herbeilief Kahu mit seinen Leuten. Sie griffen nach den Schweinen, der Kawa, dem Zuckerrohr, dem Hiapo, dem Safran. 262. Sagte Kahu: „Mein sind die Schweine, mein das Zuckerrohr, mein die Kawa, mein der Safran, mein der Hiapo!“ 263. Sagte Fai: „Mir gehören diese Schweine!“ Eigensinnig war Kahu-Pekeka: „Mir gehören die Schweine da!“ 264. Sagte Fai: „Woher sind deine Schweine? Mir gehören die Schweine, die oben vom Himmel sind!“ 265. Da kamen die Schweine an Fai. Sie gingen hinab nach Puna-Ei. 266. Sie rüsteten das Fest und brien die Schweine. Sie begingen das Geschenkfest der Gattin.

17.

Tanaoa.

1. Atea lebte mit Tuava. Es wurde ein Kind geboren: Apiapi. Apiapi lebte mit Te Ava. Ihr Sohn war Hakaki. 2. Hakaki lebte mit Iki-Tai-Uta. Ihr Sohn

¹⁾ O Tua Großer Pik in Hivaoa.

²⁾ Aimoa Terrain bei Hamau, Hiv.

war Tana-Oa-Moe-Vai. Tana-Oa-Moe-Vai lebte mit Tiu-Metani. Es wurde ein Kind geboren: Meihano. Es wurde ein Kind geboren: Pavaiki, der jüngere Bruder von Meihano. Meihano lebte mit Fauüi. Es wurde das Kind geboren Iatau-Mua, es wurden geboren Iatau-Hoto, Iatau-Pae, Iatau-Hee, die Tochter Hina-A-Meihano, der Sohn Tanaoa-Nui-A-Meihano. 3. Pavaiki lebte mit seinem Weib — Mau-Ino war der Name des Weibes — und seinem Freund Ahi-Utapu, dem Nebenmann neben Pavaiki. Es entsproß ihrer beider Kind, es wurde eine Tochter geboren: ihr Name war Ai-Mauo-Uo. Beide, Pavaiki und Ahi-Utapu, erzogen ihre Tochter. (Die Tochter zweier Väter.) 4. Die Tochter wuchs heran. Pavaiki aber ergötzte sich mit seinem richtigen Weibe Mau-Ino in der Nacht. 5. Der Freund hörte, wie sie sich ergötzen. Des Freundes Glied („Holz“, „Ding“) empörte sich, er konnte nicht einschlafen. 6. Ahi-Utapu winkte der Tochter mit reifen Bananen. Als das Mädchen die reifen Bananen sah, ging sie zu dem Nebenvater. Der Nebenvater nahm das Mädchen, sie flüchteten sich in den Darm eines Kooko-Fisches. 7. Pavaiki suchte die Tochter, und suchte, suchte, suchte sie immerzu. Sagte das Weib Mau-Ino: „Wo ist Ahi-Utapu?“ Da dachte Pavaiki: meine Tochter verlor ich an Ahi-Utapu! Es wehklagte die Mutter, es wehklagte der Vater. 8. „Sie ist nicht da — hallo — Ai-Ma-Uouo (die weiße Ma ißt) — hallo — Ai-Ma-Keekē (die schwarze Ma ißt) — hallo — sie ist nicht da! Da ist nur — hallo — der Schurz, — hallo — der Schurz aus Haar, aus dem Haar des Vaters, des Vaters Pavaiki — hallo — oh, meine Tochter!“ 9. Darauf ging Pavaiki, die Tochter im Meer suchen. Er fand die Tochter in dem Meer drinnen. Sie war in dem Bauch des Fisches geblieben. 10. Sagte der Vater: „Laß mich deine Hände sehen!“ Das Mädchen ließ die Hand sehen. 11. Sagte wiederum der Vater: „Laß mich deine Füße sehen!“ Das Mädchen ließ die Füße sehen. 12. Pavaiki lief herbei, er beröch die Füße und legte ihre Hand auf den Kopf des Vaters. 13. Sagte der Vater: „Es ist gut! Laß uns beide heute hinaufgehen!“ 14. Sagte die Tochter: „Nein! Geh du hinauf! Und wenn du hinaufgekommen bist, so baust du ein Haus für mich. 15. Zehn Ellen habe das Haus. Sieben Türen. Sieben Nußackeln. Die überhängenden Blätternden dürfen nicht abgeschnitten werden. Die Vorderwand des Hauses sei seewärts gerichtet!“ 16. Als die Rede des Mädchens zu Ende war, stieg der Vater hinauf. Die Tochter rief dem Vater nach: „In der Vollmondnacht werde ich ankommen!“ 17. Der Vater kam nach Papa-Kiei. Sagte die Frau: „Hast du die Tochter getroffen?“ Sagte der Mann: „Ja!“ Die Mutter weinte. 18. Meihano ging und versteckte sich an der Schmalseite des Hauses. 19. Pavaiki sprach mit der Frau. Meihano lauschte von außen. 20. Sagte Pavaiki: „Die Tochter sagte mir: bau mir ein Haus von zehn Brassen mit sieben Türen, sieben Nußackeln, die Enden der herabhängenden Blätter des Hauses nicht abgeschnitten, die Vorderwand des Hauses zur See gerichtet.“ 21. Am anderen Morgen erwachte Pavaiki, er machte das Haus seewärts gerichtet. 22. Sagte Meihano: „Dein Haus für die Häuptlingin soll seewärts gerichtet sein gegen den Wind?“ Sagte Meihano: „Richte dein Haus für die Häuptlingin bergwärts!“ 23. Meihano sah, daß Pavaiki das Haus bergwärts richte! 24. Meihano machte mit seinen Söhnen ein Haus, das seewärts gerichtet war. 25. Als er mit dem Hausbau fertig war, machte er sieben Türen und sieben Nußackeln. 26. In der Nacht des Vollmonds kam Ai-Ma-Uouo mit dem Fisch an. 27. Sie sah das Haus, das seewärts gerichtet war, das Mädchen sprang aus dem Maul des Fisches heraus, es ging hinauf in das Haus des Meihano. 28. Meihano erhob sich von der Lagerstelle, ergriff den Kopf des Mädchens und schlug ihn ab. Er versteckte ihn unter der Mulde. Meihano sah den Fisch, ging hin und fing ihn. 29. Pavaiki hörte das Laufen (die Füße) der Verwandten. 30. Die Frau sagte: „Da ist die Tochter!“ 31. Da erhob sich Pavaiki und ging hinab zum Strand. 32. Er sah die Verwandten, wie sie den Fisch zerschneiden. Pavaiki stieg hinauf zu Meihano und sagte: „Wo ist die Tochter?“ 33. „Ich weiß es nicht.“ 34. „Es riecht nach Blut in deinem Haus, mein Bruder! Ich glaube, du hast die Tochter getötet, mein Bruder!“ 35. „Ich weiß von nichts!“ 36. „Das eine weißt du ganz genau, du hast eine große Schar Kinder, ich nur die eine Tochter! Warum hast du sie ermordet?“ 37. Der Vater lief und kehrte die Mulde um, er sah die Tochter, deren Kopf abgeschnitten war. 38. Der Vater nahm den Körper des Mädchens und brachte ihn der Mutter. 39. In der Frühe des anderen Morgens erhoben sie das Kriegsgeschrei für Ai-Ma-Uouo. 39. Sie fochten den Kampf. Meihano verlor und rettete sich mit seinen Kindern bergwärts: Meihano und Tanaoa nach Mei-Puahi, die übrigen Kinder nach Taupo. 40. Meihano wohnte mit dem Sohn Tanaoa, sie hatten nichts zu essen. 41. Sagte Meihano zu Tanaoa: „Geh hinauf zu Iatau-Mua um einige Brotfrüchte für uns beide.“ 42. Tanaoa stieg hinauf, er machte Halt bei Iatau-Mua, der rief: „Nur näher, nur näher, nur näher!“ 43. Er sagte: „Ich komme herauf wegen so ein paar Brotfrüchten für mich und den Alten.“ 44. Iatau-Mua bereitete sich, für ihn auf den Brotfruchtbaum zu klettern. 45. Sagte Tanaoa: „Laß mich hinaufklettern.“ Tanaoa kletterte auf den Brotfruchtbaum. 46. Sagte

der ältere Bruder: „Wirf die Brotfrüchte in das Gras!“ 47. Er warf sie nicht in das Gras, er warf die Brotfrüchte auf das Haus. 48. Sagte der Bruder: „He! Wirf sie doch nicht auf das Haus der Jungen!“ 49. Tanaoa ließ sich von dem Baum herunter, ergriff zwei von den Brotfrüchten und ging fort. 50. Sagte der ältere Bruder: „Da hast du jetzt alle deine Brotfrüchte!“ 51. Er hörte nicht hin auf die Worte des älteren Bruders. 52. Wie er bis zur Mitte des Wegs gegangen war, sah er einen Netaebaum (?) mit den Stacheln. 53. Er rieb sich den Rücken über die Netaestacheln, bis das Blut floß. 54. Die beiden Brotfrüchte warf er fort. 55. Als er ein wenig abwärts gegangen war, sah er einige unreife Brotfrüchte, kletterte hinauf, pflückte sie, ließ sich herab und ging zum Vater. 56. Der Vater sah den Sohn voller Blut. 57. Er sagte: „Was ist dir geschehen?“ 58. Sagte der Sohn: „Ich bin geschlagen worden von Iatau-Mua!“ 59. Der Vater weinte über den Sohn. 60. Am nächsten Morgen schickte der Vater wiederum den Sohn: „Geh hinauf zu Iatau-Hoto wegen der Brotfrüchte!“ 61. Tanaoa stieg hinauf, er machte Halt bei Iatau-Hoto, der rief: „Nur näher, nur näher, nur näher!“ 62. Sagte Tanaoa: „Ich komme herauf wegen einiger Brotfrüchte für uns beide, mich und den Alten.“ 63. Sagte Iatau-Hoto: „Ich will auf den Brotfruchtbaum klettern.“ 64. Sagte Tanaoa: „Nein, laß mich hinaufklettern.“ 65. Der ältere Bruder überwies ihm einen Brotfruchtbaum an einer anderen Stelle. 66. Tanaoa mochte aber diesen Baum nicht, er kletterte auf den Baum ganz nahe am Hause. 67. Er warf nicht nach einem anderen Ort, er warf nur auf das Haus. 68. Die reifen Brotfrüchte platzten draußen, die harten kamen bis in das Haus hinein. 69. Sagte Iatau-Hoto: „Warum wirfst du nach dem Haus der Jungen? Du bekommst keine mehr!“ 70. Tanaoa ließ sich herab, ergriff ein paar Brotfrüchte und ging. 71. Unterwegs warf er die Brotfrüchte fort. 72. Er rieb sich den Rücken auf dem Netaebaum, bis das Blut floß. 73. Er ging zu dem Vater. 74. Der Vater sah ihn und sagte: „Was ist dir geschehen?“ 75. „Ich bin geschlagen von Iatau-Hoto.“ 76. Sagte der Vater: „Was machen denn meine Kinder? Kommt der jüngere Bruder wegen des Essens für uns beide zu ihnen und sie schlagen ihn!“ 77. Sagte Meihano: „Es ist jetzt genug des Hinaufgehens zu ihnen! Geh hinauf zu der Schwester, zu Hina.“ 78. Tanaoa stieg hinauf und machte Halt bei der Schwester. 79. Die Schwester rief: „Nur näher, nur näher, nur näher!“ 80. Sagte Tanaoa: „Ich komme herauf wegen einiger Brotfrüchte für uns beide, mich und den Alten.“ 81. Kauu (der Gatte von Hina) kletterte auf den Brotfruchtbaum und warf nach unten. 82. Tanaoa wickelte die Früchte ein, hing sie, über die Schulter und ging mit den Früchten zum Vater. 83. Dann aßen sie beide die Brotfrüchte. 84. Sagte der Vater: „Ich werde sterben! Mach du meinen Sarg!“ 85. Am nächsten Morgen in der Frühe stieg der Sohn hinauf, um den Sarg für den Vater zu schnitzen. 86. Er schlug und fällte (einen Baum) und höhlte ihn aus. Als der Sarg fertig war, nahm er ihn auf die Schulter und ging damit hinab zum Vater, bei dem er Halt machte. Der Vater freute sich sehr. 87. Sagte der Vater: „Morgen gehst du hinauf, meine Flechtschnüre (für den Sarg) zu heischen!“ 88. Am nächsten Morgen ging Tanaoa hinauf, aber er ging nicht an den Ort mit den Brüdern, er ging nach Kua-I-Te-Oho. 89. Er bekam die Flechtschnüre und ging fort. 90. Er ruhte sich aus bei dem Vater. 91. Der Vater wollte nicht essen, um zu sterben. Der Sohn schmückte den Sarg. 92. Er flocht darauf das Tanaoa-Geflecht. Als Tanaoa fertig war mit dem Umflechten des Sarges, sagte der Vater: „Geh hinauf zur Schwester, sie soll zu mir kommen.“ 93. Am nächsten Morgen ging Tanaoa zur Schwester hinauf und sagte: „Da wird der Alte sterben.“ 94. Die Schwester und der Bruder gingen beide hinab und kamen bei dem Vater an. 95. Es weinte die Tochter, es weinte der Vater, es weinte der Sohn. 96. Die Tochter sagte zu dem Vater: „Was ist schuld, daß du stirbst?“ 97. Sagte der Vater: „Wo habe ich Essen zu essen? Tanaoa ging hinauf zu Iatau-Mua wegen des Essens und wurde geschlagen . . . , er ging hinauf zu Iatau-Hoto und wurde geschlagen. 98. Er ging hinauf zu dir, von da habe ich die Brotfrüchte zum Essen.“ 99. Sagte die Tochter: „Die älteren Brüder haben den jüngeren gar nicht geschlagen!“ 100. Sagte der Vater: „Schau, zerrissen, zerrissen, zerrissen ist die Haut!“ 101. Sagte die Tochter: „Sie haben sich nicht gehauen! Hätten sie sich gehauen, wäre der Leib schwarzblau!“ Sagte der Bruder: „Rede doch nicht solche Worte! Geh weg!“ 102. Die Schwester ging hinauf zu den Brüdern und sagte: „Äh . . . Da stirbt der Alte!“ 103. Sagten die Brüder: „Weshalb stirbt der Mann denn?“ 104. Sagte die Schwester: „Er hat nichts zu essen, Tanaoa ist von Euch geschlagen!“ Sagten die Brüder: „Nein, es ist nicht so!“ 105. Am anderen Morgen ging Tanaoa hinauf und schrie: „Meihano ist tot!“ 106. Die Söhne hörten es und gingen hinab. 107. Hinab ging Tanaoa. 108. Tanaoa kam zuerst in dem Hause an. 109. Er packte Meihano in den Sarg. 110. Er beschmierte den Sarg des Vaters außen mit stinkenden Seeigeln. 111. Die Brüder kamen an. 112. Es weinten die Brüder, es weinte die Schwester. 113. Sagten die Brüder: „Nimm den Alten herunter!“ 114. Sagte Tanaoa: „Warum herunternehmen? Er stinkt seit fünf

Tagen!“ Sagte Tanaoa zu den Brüdern: „Da sind Eure Schätze, die Schweine! Geht weg!“ Die Brüder gingen fort mit den Schweinen, drei für jeden und zwei für jeden. Sie kamen an in ihrem Land und zogen die Schweine auf für das Totenfest des Vaters. 115. Als die Brüder fort waren, nahm Tanaoa den Vater und ließ ihn herunter. 116. Er nahm den Vater aus dem Sarg und legte ihn auf seinen Schlafplatz. Er ernährte ihn mit Essen. 117. Den Meihano kam die Sehnsucht an nach den Söhnen, die weggegangen waren. Meihano weinte. 118. Sagte Tanaoa: „Weshalb weinst du noch über sie, solange ich dich ernähre?“ 119. Sagte der Vater zu dem Sohn: „Ich werde sterben. Rüste du die Nahrung für mich!“ 120. Dann starb Meihano. 121. Der Sohn bewahrte (die Leiche des) Meihano auf. 122. Der Körper des Vaters zerfiel. 123. Er nahm den Kopf und die Knochen und brachte sie nach Fatu-Noho auf den Gebirgskamm. Ein einziges Schwein hatte er dorthin gebracht. 124. Der Name des Schweins war Miimii-Te-Aoha („bewundert — oder sucht — die Liebe“ des Vaters). 125. Er baute ein Haus auf dem Gebirgskamm. Er blieb dort bei dem Vater wohnen. 126. Tanaoa hörte von oben, wie bei den Brüdern das Fest des Vaters gerüstet wurde. 127. Sie schafften Iatau-Muas Arbeit für das Fest des Vaters, sie schafften Iatau-Hotos Arbeit für das Fest des Vaters, sie schafften Iatau-Hees Arbeit für das Fest des Vaters, sie schafften Iatau-Paes Arbeit für das Fest des Vaters, sie schafften der Schwester Hina Arbeit für das Fest Meihanos. 128. Tanaoa hörte vom Gebirgskamm die Gesangstrommel schlagen. 129. Tanaoa sagte: „Sie wälzen die Steine, sie gehen den Tintenfisch holen.“ 130. Am nächsten Morgen fällten sie den Baum zum Firstbalken und gingen den Tintenfisch holen. 131. Sie brachten den Firstbalken und machten ihn fertig. Aus Blättern des Brotfruchtbaums, aus Blättern der Kokospalme, aus Fächerpalme machten sie das Dach. Mit den Hauptpfosten, mit den Vorderpfosten bauten sie das Haus. Sie waren fertig. Tanaoa hörte von dem Gebirgskamm, daß das Haus fertig war. 132. Sie schlugen ihr Brennholz, sie kochten die Ma, sie stampften die Popoi, sie fingen die Schweine und sammelten die Kokosnüsse, den Taro, die reifen Bananen, die Nahrung war bereit. An dem Tage schickten sie die Einladung. 133. Sagte Tanaoa: „Da bin ich, da bin ich, da bin ich der Tanaoa! Ich wünsche, daß ich gleich ein fertiges Haus habe!“ 134. Das Haus war fertig, und Tanaoa sah ein sehr schönes Haus. 135. Eine Menge wundervoller Sachen waren in dem Haus drin. 136. Umflochten waren die Frontpfeiler, umflochten der Firstbalken, umflochten der Hauptpfosten, umflochten die anderen Pfosten, Hiapo- und Utebast flatterte von dem Firstbalken. 137. Er sagte zu dem Wasser: „Quill hervor an der Ecke des Hauses!“ 138. Tanaoa sah oben von dem Gebirgskamm die Schweineöfen. 139. Jeder zündete seinen Ofen an, die Schwester zündete den ihren an. 140. Sie brieten die Schweine in den Öfen. 141. Sagte Tanaoa oben auf dem Gebirgskamm: „Es gehe fort das Fleisch der Schweine, es gehe fort das Fleisch der reifen Bananen, der Feikae- — ? —, der Popoi!“ Sogleich war das Fleisch des Essens zu Tanaoa fortgegangen. 142. Die Brüder öffneten ihre Schweineöfen. 143. Sie erblickten kein Fleisch mehr! Nur Knochen waren übrig gelassen! Die Brüder verteilten ihre Festgaben, die Verwandten aßen die Festgaben: kein Fleisch hatten die Schweine, kein Fleisch die Bananen, kein Fleisch die Popoi! 144. Tanaoa brachte die Einladung für das Fest des Vaters nach Pua-Mau, nach Eia-One, nach Na-Hoe, nach Motu-Ua, nach Hana-Hi, nach Hana-Paaoa, nach Hana-Takuua, nach Hana-Iapa. 145. Tanaoa kehrte zurück in sein Haus. 146. Am anderen Morgen zündete er seine Schweineöfen an. 147. Das nahmen die Brüder von unten wahr und sagten: „Tanaoa verteilt die Festgaben!“ Die Leute kamen an zum Essen der Festgaben. 149. Warm waren Schweine, Popoi, reife Bananen, Kuchen, Fische. 150. Nur ein einziges Schwein, der Miimii-Te-Aoha, war dagewesen! Das ganze Fleisch aller der Schweine der Brüder war in dem Miimii-Te-Aoha drinnen! 151. Er teilte aus, teilte aus Schwein an die Leute, er teilte aus immerzu Popoi, reife Bananen, Kuchen an alle die Leute zum Essen. 152. Es kam aber die Nachricht zu den Brüdern, Tanaoa habe eine Menge Schweine zu essen, er verteilte und verteilte immerzu. 153. Sagten die Brüder: „Woher ist das Essen, das er gebacken hat?“ 154. Sagte einer: „Unsere Schweine und unsere Popoi hat Tanaoa uns weggestohlen!“ 155. Sagte Iatau-Mua zu den jüngeren Brüdern und der Schwester: „Machen wir uns bereit, Beile zu heischen, um Kanus zu hauen!“ 156. Jeder der Brüder hieb sein Kanu, der Schwager hieb das seine. Als die Kanus fertig waren, brieten die Brüder und die Schwester das Essen und rüsteten sich für ihre Reise. 157. Tanaoa nahm den Kopf des Vaters, trug ihn und versteckte ihn in Fae-Nu'u-Atea¹⁾. 158. Tanaoa erblickte Fatuuku, wie es nur schwebte und sich das Land nach unten zuspitzte. 159. Er sah zwei Fische — Humu-Fische hießen sie — wie sie die Stütze von Fatuuku immerzu benagten. 160. Tanaoa ging fort und kam nach Amaheke. 161. Tanaoa sah seine Brüder auf dem Strand die Kanus

¹⁾ Name! Fernblick n. d. Ins.

instand setzen. 162. Die Brüder waren dabei, ihre Sachen in die Kanu zu tragen. 163. Das Kanu des Iatau-Mua fuhr zuerst ab. 164. Sagte Tanaoa oben vom Felsen: „Oh Iatau-Mua! Ich möchte hinein!“ 165. „Wie solltest du? Ich würde mit meinen Kindern ertrinken (wenn ich zurückführe, dich aufzunehmen).“ Tiitau, der ruderte, schrie: „Woher kommst du?“ Sagte Tanaoa: „Rudre nur! Rudre nur!“ Er ruderte nach außen von Taha-Uku, aber dort rührte sich das Kanu nicht vom Fleck! 166. Iatau-Hoto ruderte sein Kanu. 167. Sagte Tanaoa: „Ich möchte hinein!“ 168. Sagte Iatau-Hoto: „Wie solltest du?“ Sagte Tanaoa: „Rudre nur! Rudre nur!“ Er blieb an demselben Orte wie der Bruder und saß dort fest. 169. Iatau-Pae ruderte ab. 170. Und Tanaoa tat denselben Ruf: „Ich möchte hinein!“ „Wie solltest du?“ „Rudre nur! Rudre nur!“ Er kam zu demselben Platz und saß fest. 171. Iatau-Hee ruderte ab. Und Tanaoa tat denselben Ruf: „Ich möchte hinein!“ „Wie solltest du?“ „Rudre nur! Rudre nur!“ Er kam zu demselben Platz und saß fest. Das Kanu der Schwester mit dem Schwager und den Neffen ruderte ab. 173. Sagte Tanaoa: „He, Hina! Ich möchte hinein!“ Sagte Hina: „Jawohl! Spring herunter!“ 174. Sagte der Gatte: „Wie sollte er? Ich würde mit meinen Kindern ertrinken!“ Sagte die Frau zum Manne: „Was liegt daran dem Schwager?“ 175. Sagte der Gatte: „Das ist ein Bruder, der mit Liebe auf dich schaut!“ Sagte Tanaoa: „Rudre nur! Rudre nur!“ Sagte die Schwester: „Spring herunter! Spring herunter!“ Sagte Tanaoa: „Rudre nur! Rudre nur!“ 176. Das Kanu der Schwester kam zu demselben Orte wie die der Brüder. 177. Sie wogten nur auf und nieder! 178. Tanaoa erhob sich und ging zum Strand. 179. Er häufte ein Kanu aus dem Meersand. Es wurde fest, er trug es in die See, da zerfiel es. 180. Er ließ sein Kanu beiseite. Er lief und suchte Reiser, machte ein Bündel und trug es in die See. Es zerfiel. 181. Er ließ die Art Kanu beiseite. 182. Er kletterte nach einer Kokosblütenscheide, brachte sie herab, richtete sie fertig her, trug sie in die See, stieg hinein und ging unter. Er rettete sich an das Ufer und trocknete sich von dem Seewasser. 183. Da besann sich Tanaoa wegen des Kanus auf die beiden Großeltern. Der Name der beiden Großeltern war Na-Tahu und E-Fitu. 184. Tanaoa stieg hinauf und machte Halt bei den Großeltern. 185. Sagten die Großeltern zu Tanaoa: „Woher kommst du?“ Sagte Tanaoa: „Ich komme zu Euch beiden herauf wegen eines Kanus für mich. Die Meihano-Sippe ist weg, wie soll ich hin?“ 186. Sagten die beiden Großeltern: „Wohlan! Nimm Holz und Palmfieder.“ 187. Tanaoa nahm Palmfiedern und Holz und ging an den Strand. Die beiden Großeltern fügten sich aneinander, die Füße des einen gegen die Füße des anderen. 188. Die Hände des einen gegen die Hände des anderen: so waren die Seitenbretter gelegt. 189. Sie hielten den Ausleger fest. Sie ließen die Fiedern nach außen über das Kanu hängen. 190. Tanaoa stieg in das Kanu mit einigen siebenmal zwanzig (Männern). 191. Sie ruderten. Tanaoa sah die Brüder und stand auf. 192. „Tanaoa, wie? Er ist wieder da! wieder da! Der Nordwind bläst vom Lande! Eure Fahrt wurde ein Wirbel-drehn durch Tanaoa! Tanaoa rächt sich! Tanaoa rächt sich . . . hui, hui! (oder: Tanaoa ist Euch auf dem Hals, auf dem Hals . . . hui, hui!). Ich erhob mich zur Rache, uwi!“ 193. Die Brüder stürzten in die See, sie wurden Tümmler! 194. Sagte die Schwester zu Tanaoa: „Sieh die Neffen!“ 195. Tanaoa nahm die Neffen, ihre Füße wurden gekreuzte Fischschwänze! Tanaoa kümmerte sich nicht mehr um die Neffen. Tanaoa ruderte: 196. „Tanaoa bleibt, bleibt zurück auf der Fels-spitze! Tanaoa steht fest auf dem Stern des Kanus! Und morgen werdet Ihr kleine Aale! Eure Fahrt wurde ein Wirbel-drehn durch Tanaoa! Tanaoa rächt sich, rächt sich, hui, hui!“ 197. Tanaoa ruderte nach Fatuuku. 198. Tanaoa sah alle die Brüder und alle die Neffen, die Tümmler geworden waren, hinter dem Kanu. 199. Tanaoa landete in Fatuuku und ließ die beiden Großeltern auf den Felsen. 200. Tanaoa stieg hinauf. 201. Tanaoa sah den Bach rundum von Quadern eingefast. Er sah Ekamoaschminke auf den Bachkiesel. Er badete sich in dem Bach und ging heraus an das Ufer. Er schmückte sich und kletterte auf einen Pua-Blütenbaum. Er sagte: 201. „Da bin ich, da bin ich, da bin ich, der Tanaoa! 202. Das Weib, dem der Bach gehört, soll herabgehn zum Baden!“ 203. Das Weib fühlte sich matt, warm, schwül und ging hinab, in dem Bach zu baden. Sie warf das Kleid ab, sie warf den Schurz ab, sie tauchte in dem Bach unter, sie tauchte auf und ging heraus an das Ufer. 204. Sagte Tanaoa: „Da bin ich, bin ich, bin ich, der Tanaoa! Das Weib dort soll mein Bild in dem Bach erblicken!“ 205. Der Bach war still. Das Weib sah das Bild Tanaoas in dem Bach . . ., sie sprang in den Bach, griff zu und Kiesel waren es, die sie fand! Das Weib ging wieder heraus an das Ufer. Sie blickte wieder in den Bach und sah das Bild Tanaoas. Sie sprang wieder, sie fand nichts. 206. Sagte Tanaoa: „Da bin ich, bin ich, bin ich, der Tanaoa! Das Weib dort soll mit ihren Augen mich hier erblicken!“ 207. Es blickte das Weib zu dem Pua-Baum hinauf und sah Tanaoa. 208. Sagte das Weib: „Ach! . . . Du hast mich gesehen!“ 209. Sagte das Weib: „Ich frage die Frage, was für ein Mann das ist?“ 211. Sagte Tanaoa: „Ich bin der Vogel Wüstegern der Fremden,

der dich fragt, die Herrin hier!" 212. Sagte das Weib: „Ich hier bin Meto.“ 213. Sagte Tanaoa: „Ich hier bin Tanaoa.“ 214. Sie zogen sich in den Busch zurück und ruhten. 215. Jeder prüfte, was der andere sprach. Sagte das Weib: „Komm hinauf mit mir.“ Sagte Tanaoa: „Wart ein Weilchen! Ich bleibe in Huei-Memao, dem Haus der Jünglinge“ (Kaioi). 216. Das Weib ging hinauf nach seinem Hause. 217. Tanaoa ging über die Felsen hinab. 218. Er machte sich zu einem kleinen Kind. 219. Die Jünglinge von Huei-Memao stiegen zum Meer hinunter und trafen Tanaoa. 220. Sagten die Jünglinge: „Junge! Woher bist du?“ „Ich bin nur von hier.“ 221. Sagten die Jünglinge: „Das ist ein Kleiner für uns beide, um uns Kokosöl und Safran zu reiben.“ 222. Die Jünglinge gaben Tanaoa das Bambusrohr, Seewasser zu holen. 223. Er ging hinauf in das Haus der Jünglinge. Dort wohnten sie. 224. Am Abend, als die Sonne nahe stand an dem Kamm des Berges, sagten die Jünglinge, sie wollten in dem Bach baden. 225. Sie gingen hinab, in dem Bach zu baden. Als sie mit dem Bad fertig waren, salbten sich die Jünglinge mit Safran. Jeder suchte sich den schönsten Schurz heraus. 226. Sagten die Jünglinge zu Tanaoa: „Bleib du und bewache unser Haus. Wir gehen zu Meto.“ 227. Tanaoa schlief in dem Hause, die Jünglinge gingen zu dem Weibe. 228. Sie traten aber nicht in das Haus, sie ruhten nur draußen. 229. Der eine kratzte den andern, der andere kratzte den einen. In der Frühe, als es hell wurde, schritten die Jünglinge zu ihrem Hause. 230. Die Jünglinge sagten zu Tanaoa: „Schau meinen Hals an, wie er von Meto zerkratzt ist.“ 231. Die Jünglinge sagten wiederum zu Tanaoa: „Reib die Kokosschminke. Wir wollen zum Bach baden gehn.“ 232. Die Jünglinge gingen zum Bach baden. Nach dem Bade rieben sie sich mit Safran ein und nahmen wiederum einen Schurz. 233. Die Jünglinge versammelten sich in dem Hause und sagten: „Wir wünschen diese Nacht mit Meto zu schlafen.“ 234. Die Jünglinge nahmen die Flöte und ließen sie ertönen. 235. Alle die Jünglinge spielten die Flöte. 236. Sagten die Jünglinge: „Gebt dem Kleinen die Flöte zu spielen.“ 237. Tanaoa nahm die Flöte und spielte i . . . „dudu du, o Meto, o Meto, reizend tanzt Meto, o Meto! o Meto, ich bau dein Haus aus Müsschelchen, o Meto, o Meto, o Meto, o Meto, ich bau dein Haus aus Korallen im Meere, o Meto, o Meto! i hatō . . .“ 238. Meto hörte die Flöte, und es wurde ihr warm ums Herz (im Darm). 239. Es wurde Nacht. Die Jünglinge gingen hinab und kamen an bei Meto. Sie erblickten Meto im Haus drinnen, einen Kranz aus roten Pandanusfrüchten um den Hals, das mit Safran getränkte Gewand auf der Haut, den mit Safran getränkten Schurz um die Hüften. 240. Tanaoa ging zum Bach hinab baden. Er nahm die alte Gestalt an, die sehr gut aussah. Er ging vor das Haus. 241. Tanaoa drückte sich in die Ecke des Hauses und sah, wie die Jünglinge einer den andern, der andere den einen zerkratzte. 242. Sagte Tanaoa: „Sie selbst zerkratzen sich!“ 243. Sagte Meto: „Von wem war die erste Flöte?“ Sagte einer: „Von mir!“ 244. Sagte Meto: „Von wem war die letzte Flöte?“ „Von mir!“ 245. Sagte Meto: „Zeig es!“ Da spielte einer: ki ki ki . . . 246. Sagte Meto: „Nein!“ Meto schloß das Haus. 247. Die Jünglinge schliefen. 248. Tanaoa sah sie alle im Schlaf und ging in das Haus hinein zu Meto. 249. Meto zündete ein Licht an und betrachtete genau die Gestalt Tanaoas. 250. Das Weib fragte: „Von wem war die letzte Flöte?“ Sagte Tanaoa: „Von mir!“ Sagte das Weib: „Zeig es!“ 251. Spielte Tanaoa: „dudu du, o Meto, reizend tanzt Meto, o Meto! o Meto, ich bau dein Haus aus Müsschelchen, o Meto, o Meto, o Meto, ich bau dein Haus aus Korallen im Meere, o Meto, o Meto! i hatō . . .!“ 252. Tanaoa schlief mit dem Weibe. 253. Als die Helle nahe war, ging Tanaoa fort mit dem Gewand und dem Kranz in das Haus der Jünglinge. 254. Er machte sich klein. 255. Er legte sich nieder mit dem Gewand des Weibes und mit dem Kranz des Weibes. 256. Als die Jünglinge ankamen, sahen sie das Gewand und sagten untereinander: „Das ist das Gewand auf der Haut von Meto in der Nacht!“ 257. Einer schaute, sah den Kranz und sagte: „Das ist der Kranz an dem Hals von Meto in der Nacht!“ 258. Sagte einer der Männer: „Wir sind von diesem Jungen gesehen worden! Gebt ihm heute nichts zu essen!“ 259. Sie blieben und gaben Tanaoa kein Essen. 260. Am Abend weckten sie den Jungen. 261. Er machte das Kokosöl, er rieb den Safran, die Jünglinge kamen an von dem Bach. 262. Die Jünglinge salbten sich mit Safran, nahmen einen schönen Schurz und sagten zu dem Jungen: „Schlaf du in unserem Haus! Wir andern gehen zu Meto!“ 263. Die Jünglinge begaben sich zu Meto. 264. Tanaoa salbte sich mit seinem Safran und ging, in dem Bach zu baden. Er kam wieder und nahm sich seinen Schurz. 265. Er ließ die Flöte ertönen: Es schwankt (? streckt sich) die Felsinsel gegen das Land, es schwankt die Felsinsel gegen die Brandung! Meto klettert aufwärts hinter die Einfahrt. Meto schaut über die weite See hinaus die Scharen der Fische herankommen. Sie heißen Kumia-Fische. 266. Tanaoa begab sich zu Meto. Er sah die Jünglinge draußen schlafen. Tanaoa trat in das Haus zu dem Weib und schlief. 267. Am anderen Morgen, als es hell wurde, zeigte Tanaoa sich der Familie. Es hörte die Mutter Metos und der Vater, Meto lebe mit einem Gatten. 268. Die Schwieger-

mutter sagte: „Wer ist der Gatte?“ Und die Mutter ging, bei der Tochter zu hören. 269. Die Mutter hielt an und sagte zu der Tochter: „Was ist der Name deines Gatten?“ 270. Sagte Tanaoa zu dem Weibe: „Verrat es nicht! Sag: Hunau-Fea'a-Tai und Kakaho-Tu-E-Tahi und Kioe-Ihi-Pokoko! („Aas, im Meer sich windend“, „Ein aufrechtes Rohr“, „Ratte, der das Fell abgezogen ist.“) 241. Die Schwiegermutter ging zu dem Gatten. 272. Der Gatte sagte zum Weibe: „Komm her! Nun, lebst die Tochter mit einem Ehemann?“ 273. Sagte das Weib: „Jawohl! Es ist ein Ehemann, ich weiß nicht, was für einer! Ein Ehemann von Habenichts! Es ist der Hunau-Fea'a-Tai, der Kakaho-E-Tahi, der Kioe-Ihi-Pokoko! Und ich glaubte schon, es sei Tanaoa-Nui, der Sohn des Meihano! Es sei eine Quelle von Aaihua entsprungen!“ 274. Während des Morgens wartete Tanaoa auf die Schwiegereltern, aber sie kamen nicht heran. 275. Sagte Tanaoa zu dem Weibe: „Geh du zu den beiden Alten!“ 276. Die Tochter ging. Die Mutter und der Vater riefen: „Nur näher! Nur näher!“ 277. Die Tochter machte Halt. 278. Sagte der Vater: „Wer ist dein Mann, der hier wohnt?“ Sagte die Tochter: „Der Tanaoa.“ 279. Sagte die Mutter: „Wo sollte jener Tanaoa hergekommen sein?“ 280. Da klebten die (Zeige-) Finger ihrer Hände an den Augen fest: sie riß und riß und riß daran, bis sie nicht mehr konnte (müde wurde). 281. Meto ging hinauf zu dem Gatten. 282. Sagte Meto: „Übel ergeht es der Alten!“ 283. Sagte Tanaoa: „Weshalb?“ 284. „Sie kratzte sich, weil es sie juckte, da saßen die Zeigefinger an den Augen fest!“ 285. Sagte Tanaoa: „Sie ist wütend auf mich!“ Sagte die Gattin: „Die Schwiegermutter ist nicht wütend auf dich.“ Sagte Tanaoa zu der Gattin: „Geh hin und sieh!“ 286. Die Tochter ging. Als sie zu der Mutter kam, fielen die Hände von den Augen herunter. 287. Die Tochter setzte der Mutter zu. Sagte die Tochter: „Er ist Tanaoa!“ 288. Sagte die Mutter: „Wo ist der Tanaoa?“ 289. Da saß die Hand der Schwiegermutter fest an dem After. Die Tochter lief herbei, um die Hand der Mutter von dem After loszureißen — sie ging nicht ab! 290. Es weinte die Tochter über die Mutter. 291. Sie stieg hinauf zu dem Gatten, der Gatte rief: „Komm her!“ Sagte der Gatte: „Was soll dein Weinen?“ Sagte die Tochter: „Fürwahr, die Alte kratzte sich, weil es sie juckte, am After, da saß die Hand fest an dem After!“ 291. Sagte Tanaoa: „Sie sperrte ihn auf gegen mich!“ Sagte die Gattin: „Die Schwiegermutter sperrte ihn nicht auf, sie kratzte sich, weil es sie juckte!“ 292. Sagte Tanaoa: „Geh hin!“ 293. Die Tochter ging hin. Als die Tochter ankam, fiel die Hand von dem After herab. Die Tochter ging hinauf zu dem Gatten. 294. Lange wohnte die Tochter mit dem Gatten, es entsproß ein Kind. 295. Es gelangte die Nachricht zu dem Vater und der Mutter, daß Meto ein Kind bekomme. Sagte die Schwiegermutter: „Meine Tochter, oh! ein Kind bekommst du von diesem Hunau-Fea'a! Ganz in der Ordnung von dir, mein Kind, wäre es, ein Kind erzeugt zu haben mit Tanaoa-Nui, dem Sohn des Meihano!“ 297. Am nächsten Morgen ging die Tochter hinab zur Mutter. 298. Sagte die Mutter: „Ist es wahr mit deinem Kind?“ Sagte die Mutter: „Morgen macht der Vater das Haus für dich.“ 299. Das Weib stieg hinauf und hielt an bei dem Gatten. 300. Sagte das Weib: „Der Alte wird morgen seine Steine rollen.“ Sagte Tanaoa: „Weshalb?“ Sagte die Gattin: „Für das Stammhaus unseres Kindes.“ 301. An jenem Tag ging die Tochter zu der Mutter hinab. 302. Sagte die Mutter zu der Tochter: „Wundervoll sind die Anstrengungen des Alten, um die Plattform zu errichten.“ „Die des Hunau-Fea'a-Tai sind nur zu schlafen!“ 303. Das Weib kam an, und der Gatte sagte: „Komm her! Was hat Kuutaunia zu dir gesprochen?“ Sagte die Gattin: „Nichts.“ 304. Sagte Tanaoa zu der Gattin: „Am Abend bei Dunkelwerden bringst du mich an den Ort, wo dein Vater und deine Mutter den Kot absetzen.“ 305. Tanaoa ging mit der Gattin an selben Ort. 306. Tanaoa sagte: „Da bin ich, bin ich, bin ich, Tanaoa! Ich wünsche, daß das Feiau-Festhaus zu mir hierher gebracht wird!“ 307. Das Haus kam an selben Ort. Alles Zubehör war in dem Haus drinnen und der Bach an der Ecke des Hauses. 308. Tanaoa und die Gattin sahen das Haus sich erheben an selbem Ort. 309. Tanaoa und die Gattin stiegen zu ihrem Haus hinauf und schliefen. 310. Als Kuutaunia und Hei-Tai-Moana erwachten, sahen sie das Haus. Sagte die Gattin: „Was hast du nur für Kräfte, Alter, das Haus zu bauen!“ 311. Am Morgen kamen die Tochter und der Schwiegersohn zu selbem Haus. 312. Kuutaunia schritt zu selbem Haus, und die Mutter sagte zu der Tochter: „Sehr groß ist die Kraft deines Vaters, das Haus für das Kind zu bauen!“ 313. Sagte die Tochter: „Was hast du da nur! Dort ist Euer beider Haus! Es ist noch nicht fertig! Dieses Haus hier ist nicht von Euch, es ist von Tanaoa!“ (Der Abort wohl Beweis!) 314. Die Mutter hörte nicht hin auf die Worte der Tochter. 315. Sagte Tanaoa zu der Gattin: „Laß uns jetzt hinaufgehen!“ 316. Sagte die Mutter zu der Tochter: „Komm zum Bach zurück, und du wirst den Vater bei der Arbeit erblicken.“ 317. Die Tochter hörte nicht hin, sie stiegen hinauf und verweilten beide in ihrem Hause. 318. Sagte das Weib zu dem Mann: „Ich habe ein großes Gelüst auf Maha-Fische!“ Sagte Tanaoa: „Morgen gehe

ich!“ 319. Am Abend machte er das Holz zur Harpunenspitze zurecht. Am anderen Morgen ging er fort mit Fächerpalmbllättern (zum Einwickeln). Er kam ans Meer zu den Großeltern. 320. Tanaoa suchte Seeigel, zerstampfte sie, warf sie in das Meer, die Fische kamen und fraßen die Seeigel, Tanaoa speerte die Fische. 321. Er bekam mehrere Fische, vier. Er wickelte sie in die Fächerpalmbllätter. 322. Er ging hinauf, kam bei den Großeltern an und nahm die Kostbarkeiten: den Stab, die Trommel, den Fächer, die Blasmuschel. 323. „Stern im Roten, Stern im Weißen, Stern im Heiligen! Heiliger Speichel! Ich bin der Gatte des Mädchens, bin Tanaoa-Nui, Sohn des Meihano! Ein Quellbach von dem Aaihua entsprungen!“ 324. Hier sind die Schätze, es ist der geflochtene Stehfächer Mema-Nui-O-Hotu (Vollmond). Er verdeckt die Augen deiner Mutter, der Kuutaunia, und dem Hei-Tai-Moana! Von Meto, Meto, wohlan!“ 325. „Stern im Roten, Stern ... (usw. bis ... Aaihua entsprungen)!“ „Hier sind die Schätze, es ist die Trommel Taa-Toti. Es stockt der Atem deiner Mutter, der Kuutaunia, und des Hei-Tai-Moana! Von Meto, Meto, wohlan!“ 326. „Stern im Roten, Stern ... (usw. bis ... Aaihua entsprungen)!“ „Hier sind die Schätze, es ist der Stab Haa-Tokee-Po (in der Nacht die Steine tastend). Er ist eine Hand für deine Mutter, die Kuutaunia, und den Hei-Tai-Moana! Von Meto, Meto, wohlan!“ 327. „Stern im Roten, Stern ... (usw. bis ... Aaihua entsprungen)!“ „Hier sind die Schätze, es ist die Muschel Tona-Fatu (Herr der pu-tona: Muschel, die Flechtschnur). Es stockt der Atem deiner Mutter, der Kuutaunia, und des Tai-Moi-Moana! Von Meto, Meto, wohlan!“ 328. Als der Gesang zu Ende war, trug er die Fische zu der Gattin. 329. Die Gattin aß das Essen. Beide verweilten und erwarteten den Monat der Geburt des Kindes. 330. Hartnäckig war der Groll der Schwiegermutter. 331. Und Meto preßte, sogleich wurde das Kind geboren und die Nabelschnur abgeschnitten. 332. Sagte Tanaoa zu der Gattin: „Nimm sofort die Tochter und laß uns weggehen!“ 333. Meto nahm die Tochter, ihr Name war die Tefio des Tanaoa. 334. Sie gingen hinab zu den Felsen. 335. Tanaoa begab sich in das Meer, Seeigel zu speien, fand sie und warf sie an das Ufer. 336. Tanaoa zerschlug die Seeigel; mit dem Fleisch der Seeigel fütterte er die Tochter, die Schalen warf er in das Meer. Humu-Fische erwischten sie. 337. Sagte Tanaoa: „He! Humu-Fische! Antwortet tito, tito!“ Die Humu-Fische sagten zu Tanaoa: „tito, tito, tito!“ 338. Sagte Tanaoa: „Verliert gegen euch beide der Mano-ai-ata (Hai Schattenfresser)?“ Die Humu-Fische: „Tito, tito, tito!“ 339. Sagte Tanaoa zu den Humu-Fischen: „Wenn der Manoaiata nach Nukuhiva hinabgeht, stecht ihr ihm in die Augen in Nukuhiva! Wenn der Manoaiata nach Upou hinabgeht, stecht ihr ihm in die Augen! Wenn der Manoaiata nach Uahuna hinabgeht, stecht ihr ihm in die Augen!“ 340. Tanaoa sah das Meer, wie es auf dem Manoaiata kochte, der Manoaiata brach durch die See und kam schön herauf. 341. Als der Manoaiata nahe war, sagte Tanaoa zu der Gattin: „Halt dich fest an mir mit der Tochter!“ Sagte die Gattin: „Wohin sollen wir?“ Tanaoa hörte nicht auf die Rede der Gattin. Tanaoa nahm den Speer: 343. „Aufrecht steht Tanaoa auf dem umflochtenen Rücksitz, fest hält er seinen Speer aus Pokoo- und Nioholz. Die schöne Meto wohnt in Hana-Vevau-Atea (Bucht des Vevau im Tageslicht)! O Meto, o Meto! o Meto!“ 344. Tanaoa speerte den Fisch. Tanaoa sprang auf den Fisch, das Weib hielt sich fest auf dem Rücken des Mannes und die Tochter auf dem Rücken der Mutter. Sie hatten sich entfernt auf dem Fisch (Wiederholung). Der Schwanz des Fisches kehrte das Land um: er kehrte das nach oben Gehörige nach unten, er kehrte das nach unten Gehörige nach oben! 345. Tanaoa trug die Frau mit der Tochter und ließ sie auf dem (nach oben verlegten) Untergrund des Landes nieder. 346. Zahlreich waren die Korallenstöcke. 347. Da wehklagte Meto über das Land, über den Vater, über die Mutter und über die Leute. 348. Sagte Tanaoa: „Jetzt wehklagst du, meine Gattin! Als das Kind geboren wurde, war der Groll deiner Mutter hartnäckig gegen mich.“ 349. Sagte die Gattin: „Du hast es verkehrt gemacht, mein Gatte! Deine Schwiegermutter fragte dich nach deinem Namen und du sagtest: Hunau-Fea'a-Tai und Kakaho-E-Tahi und Kioe-Ihi-Pokoko!“ 350. Sagte Tanaoa: „Da ist nichts mehr zu ändern, meine Gattin!“ 351. Sagte die Gattin: „Was sollen wir beide essen und die Tochter? Schleim und Korallen, weiße, rote, gelbliche?“ 352. Die Gattin verlangte nach Wasser. Tanaoa lief herbei und drückte die Hände in den Felsboden. Das Wasser kam aus dem Felsen. Sogleich trank die Gattin Wasser. Noch war die Hand nicht in den Felsboden (tief genug) eingedrungen, sonst wäre eine Menge Wasser in Fatu-Uku. 353. Es tranken die Gattin und die Tochter das Wasser. 354. Tanaoa erblickte Pua und sagte zu der Gattin: „Was für ein Land ist das dort?“ Sagte die Gattin: „Pua.“ 355. Sagte Tanaoa: „Ich werde dahingehn!“ Sagte die Gattin: „Du kommst dort nicht hin!“ 356. Sagte der Mann: „Und was, wenn ich doch hinkäme?“ Sagte die Gattin: „Kommst du dort hin, so stirbst du!“ 354. Sagte Tanaoa: „Weshalb?“ Sagte die Gattin: „Sieh, es ist das Ergötzen dort mit dem Weib Pua-Mihi, sie hat eine Aal-Scheide!“ 358. Sagte Tanaoa: „Ich gehe dorthin!“

Sagte die Gattin: „Kommst du nach Pua, so tritt mir einen Mund voll von dem Sand her, dem ‚Schweinefett‘, für mich und die Tochter!“ 359. Tanaoa sprang in die See und schwamm. Er landete in Pua. 360. Er trat in den Sand, das Schweinefett, der Sand ging nach Fatu-Uku zu der Gattin und der Tochter. 361. Sagte die Gattin: „Tanaoa ist in Pua angekommen!“ 362. Als Tanaoa sich am Strand aufhielt, kamen zwei Ehemänner der Pua-Mihi: Pou-Mave-Oa und Pou-Mave-Poto. 363. Sie fragten Tanaoa: „Wir fragen, wer der Mann ist?“ Sagte Tanaoa: „Ich bin der Teitei-Na-Ei, der Sohn der Menava. Wie heißt Ihr beide?“ 364. „Pou-Mave-Oa und Pou-Mave-Poto.“ Sagte Tanaoa: „Gehört Euch beiden das Weib mit den Aalen?“ 365. Sie sagten: „Nein!“ Sagte Tanaoa: „Ich weiß, mancher schöne Mann ist von den Aalen gegessen worden!“ 366. Sie sagten: „Nein! Wir zwei sind doch nicht gegessen worden?“ Sagte Tanaoa: „Was findet ihr nur bei einem solchen Weibe?“ 367. Sagte Pou-Mave-Poto zu Pou-Mave-Oa: „Kamerad! Gestehen wir es unserem Mann hier ein?“ Sagte Pou-Mave-Oa: „Durchaus nicht gestehen wir es ein!“ 368. Sagte wiederum Tanaoa: „Wozu seid Ihr hier?“ 369. Sagten Pou-Mave-Oa und Pou-Mave-Poto: „Wegen der Fische für unser schönes Weib, die Pua-Mihi.“ 370. Sagte Tanaoa: „Also doch für dasselbe Weib mit den Aalen!“ Sagte Pou-Mave-Poto: „Es ist wahr! Gestehen wir, Kamerad, es unserem Mann hier ein!“ 371. Sagte Tanaoa: „Da bin ich, bin ich, bin ich, der Tanaoa! Die Meereswellen sollen hier herauf branden mit den Fischen!“ 372. Pou-Mave-Oa und Pou-Mave-Poto sahen die Fische nahe heraufkommen ans Ufer und schafften, die Fische zu sammeln. 373. Der eine hatte sein Teil von zwanzig, der andere hatte sein Teil von zwanzig. 374. Tanaoa suchte Kokioi-Fischchen, sammelte, putzte, schlitzte sie und wickelte sie in Blätter. 375. Sagte Tanaoa: „Wenn Ihr Eure Fische hergerichtet habt, laßt uns hinaufgehen!“ 376. Sie gingen hinauf nach dem Land der Frau, der Pua-Mihi. 377. Unterwegs sagte Tanaoa zu den Freunden: „Sucht Brennholz!“ Die Freunde suchten Brennholz, ein Bündel der eine, ein Bündel der andere. 380. Tanaoa holte Purao (Paritium Therpesia) schälte (die Rinde) ab und suchte Mioholz (um zwischen zwei Stücken des harten Holzes die Rinde feiner zu pressen). Er brachte den Purao herbei, rollte die Schnur und flocht einen laufenden Knoten. 381. Sagte Tanaoa: „Bleibt Ihr beide hier und ich gehe zuerst zu dem Weibe. Bin ich (ein wenig) bei dem Weibe geblieben, kommt Ihr beide an, und ich mache mich fort. 382. Ihr beide prügelt das Weib. Werft sie hin und her, sie wird müde werden und einschlafen.“ 383. Tanaoa ging in das Haus hinein und hielt sich kurze Zeit auf. 384. Die beiden Freunde kamen an, machten ein Geräusch, Tanaoa ging hinaus, und die beiden Freunde traten hinein. 385. Sie warfen die Frau hin und her, sie wurde müde und schlief ein. 386. Sagte Tanaoa zu den Freunden: „Macht Euch weg von hier!“ Die Freunde machten sich weg, Tanaoa trat ein und erblickte das schlafende Weib. 387. Sagte Tanaoa zu den Freunden (draußen): „Zündet Ihr beide das Feuer an!“ Die Freunde zündeten das Feuer an. 388. Tanaoa zerriß das Gewand und den Schurz des Weibes. 389. Tanaoa nahm die Fische und legte sie in den Mund der Scheide des Weibes. 390. Er lockte (durch Hin- und Herbewegen der Fische, die die Aale riechen), und lockte, lockte und lockte die Aale: da waren schwarzte Schwammaale, dunkle mit roter Rückenflosse, magere Brotfruchtwurzelaale, puraoblütengelbe, weiße, scheckige Aale. Die Aale kamen aus der Scheide hervor, zu zweien kamen die Aale auf einmal. 391. Er zog (die Schlinge) zu, faßte fest, zog hervor und warf in das Feuer. Als er mit allen Aalen fertig war, blieben die Vao-Aale übrig. 392. Wiederum lockte Tanaoa mit den Fischen in der Scheide — da wurden die Vao-Aale aufgeregt. 393. Er zog zu, faßte fest, er zog, aber sie widerstanden dem Zuge. 394. Da gab Tanaoa einen Tritt auf die Beine des Weibes (um sie aus dem Wege zu bringen). 395. Die Frau jammerte: „Mich triffst du!“ Hartnäckig zog Tanaoa. 396. Die Aale ließen nach und er warf sie in das Feuer. 397. Tanaoa ging hinaus und sagte zu den Freunden: „Geht sie reiben!“ 398. Die beiden Männer gingen und rieben. Die Freunde rieben und kneteten die Popoi. Sie gaben dem Weibe zu essen, sie wurde satt. 399. Sie wohnten zusammen. Tanaoa ging hinaus und sagte zu den Freunden: „Komme einer hier heraus, der andere ergötze sich mit dem Weibe!“ 400. Der eine ging nach draußen, der andere blieb drinnen im Hause mit dem Weibe. Gern hätte sich der Freund wohl ergötzt, aber er fürchtete sich vor den Aalen und begab sich nach draußen. 401. Sagte Tanaoa: „Hast du (mit ihr) gelegen?“ Sagte der Freund: „Ja!“ 402. Sagte Tanaoa zu dem andern: „Begib dich hinein!“ 403. Der andere begab sich zu dem Weibe. Er bohrte die Hand hinein und wurde nicht von den Aalen gebissen. Er zog die Hand heraus und ergötzte sich mit dem Weibe. 404. Als das Ergötzen zu Ende war, sagte er zu dem Weibe: „Hat sich Pou-Mave-Poto (mit dir) vorhin ergötzt?“ 405. Sagte das Weib: „Nein!“ 406. Sie lebten zusammen, drei Männer, ein Weib: Tanaoa war der Häuptling-Ehemann, die beiden ersten Ehemänner waren die Nebenmänner. 407. Es sproß ein Kind in Pua-Mihi. Nach neun Monaten wurde es geboren. 408. Sagte Tanaoa: „Ist das Gesicht des Kindes wie mein Gesicht, bleibe ich hier! Ist es ein ander Gesicht,

gehe ich fort!“ 409. Das Kind wurde geboren und war ein Stück Rumpf, ohne Kopf, ohne Beine! 410. Sagte Tanaoa zu dem Weibe: „Tanaoa-Ue-Tee (rohes Glied des Tanaoa) ist der Name dieses Kindes!“ 411. Tanaoa ging weg nach Moko-Au. 412. Die Mutter gab die Brust. Aber das Saugen ging nicht, es war kein Mund da. 413. Die Mutter warf das Kind auf den Boden. 414. Das Kind wand sich und suchte Tanaoa. 415. Tanaoa kam an in Te Ava-Nui (großer Durchgang). Er blickte hinter sich und sah das Kind, wie es sich wand. 416. Tanaoa flüchtete und stieg herunter nach Vai-Heke. 417. Tanaoa sah Hina-Te-Pipi, sie schälte Ute-Rinde an dem Bach. 418. Tanaoa sprach mit selbem Weibe. 419. Da kam jenes Rumpfstück von oben über die Steine (des Baches) herab. Das Rumpfstück bohrte sich in den Stein (an dem die Frau arbeitete), machte seinen Weg durch den Stein und wand sich in das Weib hinein. 420. Tanaoa sah es, fürchtete sich und entfloh. 421. Das Weib starb. 422. Tanaoa ging hinab nach Taha-uku und lebte mit einem Weibe. Hina-Piro war der Name des Weibes.

18.

Urgenealogie und Kawa.

Erzähler Kare.

Nukuhiva.

Papauka und Papao erzeugten acht Söhne, als ältesten Tane, als jüngsten Atea (1—9). Es folgten Zeugungen von Atea mit fünf Frauen (10—25). Die zweite Frau ist die Tochter seines älteren Bruders, Atanua (13). Dieser eheliche Verkehr gilt als verbrecherisch und ist die Ursache heutiger Ausschreitungen in der Welt. Der zuletzt aufgeführte Sohn Ateas von Ueue ist Kaokao (25). Durch ihn ist die Kawa in die Welt gekommen. Er wurde seinem Großvater Tupa zur Pflege übergeben, aß aber nicht und wurde beerdigt. Aus seinen verschiedenen Körperteilen sproßten verschiedene Arten Kawa, die Maui pflanzte (31). Der Name der in einer Steinumwallung eingeschlossenen Pflanzung ist Patuahitu (39).

1. Papauka der Mann, Papao die Frau. 2. Der Sohn Tane, der das Felsenstein zerbrach. 3. Sein jüngerer Bruder Tokohiti. 4. Sein jüngerer Bruder Tupaiaakaava. 5. Sein jüngerer Bruder Tuhiti. 6. Sein jüngerer Bruder Tokoputuaue. 7. Mihitoka. 8. Nach Mihitoka Mataoa. 9. Nach Mataoa Atea: 10. Zuerst lebte Atea mit seiner Frau Kuinae. 11. Es wurde das Kind geboren (der Vogel) Moho und der (Vogel) Koao. 12. Und dieser Frau ging er davon. 13¹⁾. Und er lebte mit der Tochter seines älteren Bruders Ananua (Atanua Se). 14. Es wurde von Ananua das Kind Te Po geboren. 15. Te Ponuiatea ist der Name. 16. Daher ist die verbrecherische Art zu den Menschen gekommen. 17. Er vergaß die eheliche Frau. 18. Dann lebte er mit einer Frau: Tuaivi (Bergrücken, Hügel). 19. Es wurde das Kind Moetoitoi geboren (Richtig liegend — horizontal vom Berg). 20. Und dieser Frau ging er davon. 21. Dann er lebte weiterhin mit einer Frau: Tuotuo (Schwanken des Rohrs). 22. Kakaho das Kind (Schilfrohr). 23. Er vertrieb diese Frau. 24. Darauf lebte er mit einer anderen Frau, der Ueue. 25. Es wurde das Kind geboren: Kaokao o Te Kawa. 26. Jetzt ist die Kawa hier in die Welt gekommen. 27. Und Kaokao kam weg zu Tupa zum Aufziehen. 28. Selbiger Tupa war der Großvater. Der Tupa, den man nennt von Atea²⁾. 29. Er gab ihm Popoi zu essen. Er aß aber nicht. 30. Da legte er ihn in die Erde, da wuchs er. 31. Nun ist dieser Häuptling gekommen, der Maui. 32. Und er sagte zum Tupa: „Gib mir den Kaokao zum Pflanzen! Es ist Kawa!“ 33. Und da hat er die Kawa gepflanzt. 34. Nun wuchs die Kawa aus dem Rumpf, aus den Händen, aus den Füßen heraus. 35. Teve ist der Name der Kawa aus den Füßen. 36. Apa aus der Brust. 37. Tipee-Pahu aus den Händen. 38. Papapapa und Putoake aus dem Kopf. 39. Der Name der Umwallung ist Pa-Tuahitu (Siebenrückenmauer = Mauer aus sieben Steinlagen).

Tupa.

Atea lebte mit Atanua. Da gebar sie ein Kind Te Po. Der Bote stieg hinauf zu Tupa, damit er das Kind tapu mache. Wiederum entsproß ein Kind, Te A

¹⁾ Atea schlief mit seiner Nichte: ein böses Beispiel für die Nachwelt. Es heißt noch heute „na Atea i haaite ia tatou i te kaikaia“. „Atea lehrte uns das Verbrechen.“

²⁾ „In Fatuiva heißt es Tupa mei Ahitake.“ Tupa von der ersten Urinsel.

(der Tag) war der Name. Und der Bote stieg wiederum zu Tupa. Als der Bote ankam, wollte Tupa nicht hinabgehen. Sagte Tupa: „Das ist ein beliebiges Kind (kein erstgeborenes)!“ Und die Schwester sagte: „Wir beide reden nicht mehr miteinander!“ Es wohnte Tupa in dem Himmel, es wohnte die Schwester mit ihrem Gatten Atea auf der Erde.

Tupa starb in dem Himmel. Der ganze Leib wurde faul, es blieben nur die Lenden. Und die Lenden fielen hinab vom Himmel. Und es ging daher das Weib des Kaukau. Die Lenden Tupas waren noch übrig im Meer, und die Frau dachte, es sei eine Seegurke. Und die Frau nahm sie und brachte sie zu Kaukau zum Essen. Da aß er und verschluckte er sie in den Leib hinein. Als er satt war, gelüstete ihn nach Kokosnuß. Er aß wiederum selbe Seegurke. Ihn gelüstete nach Banane. Er aß wiederum, ihn gelüstete nach Kakú. Er war satt.

Darauf sagte Kaukau zu dem jüngeren Bruder Feitu: „Bedeck die Füße mit Erde!“ Kaukau wartete drei Tage und sagte wiederum zu Feitu: „Bedeck das Knie!“ Nach drei Tagen wiederum sagte er zu Feitu: „Bedeck meinen Unterleib!“ (Taille.) Nach drei Tagen sagte Kaukau zu dem Bruder: „Reiß etwas Kawa von meinen Füßen!“ Er riß selbe Kawa ab und kaute sie. Da sagte Kaukau: „Hol die Bowle! Mach die Fasern zurecht und presse hindurch!“ Als er genug durchgepreßt hatte, goß er in die Schalen, eine für den einen, eine für den anderen. Der Name selber Kawa von den Füßen ist Papa.

Sagte wiederum Kaukau zu dem Bruder: „Bedeck die Brust!“ Nach drei Tagen sagte der ältere Bruder wiederum: „Reiß die Kawa aus meinem Knie!“ Er kaute sie. Sagte Kaukau: „Hol die Bowle, mach die Fasern zurecht und preß durch!“ Als das Durchpressen fertig war, goß er in die Schale ein. Eine für den einen, die andere für den anderen. Der Name selber Kawa von dem Knie ist Patiaoho.

Sagte wiederum Kaukau zu dem jüngeren Bruder: „Reiß die Kawa aus dem Unterleib!“ Er kaute. Sagte Kaukau: „Hol die Bowle, mach die Fasern zurecht und preß durch!“ Als das Durchpressen fertig war, goß er in die Schalen ein, die eine für den einen, die andere für den anderen. Der Name selber Kawa von dem Unterleib ist Putovake.

Sagte Kaukau zu dem Bruder: „Sieh, ich sterbe! Da reiß etwas Kawa aus der Brust aus, laß uns beide trinken, bevor ich sterbe!“ Er kaute, er holte die Bowle, machte die Fasern zurecht, und preßte durch. Als das Durchpressen zu Ende war, goß er in die Schale ein, eine für den einen, die andere für den anderen. Der Name selber Kawa von der Brust ist Puou.

Kaukau starb. Es sproß die Kawa auf seinem Kopf, die Kawa heißt Teve. Der Bruder machte selbe Kawa von dem Kopf tapu. Die Menschen trinken sie nicht. Später kam die profane Kawa in den Besitz der Menschen. Da tranken alle die Menschen die Kawa.

19.

Hikupekapeka.

Erzählerin: eine alte Frau in Hakamaï, Uapou.

Die Geschichte fand großen Beifall wegen der drastisch naiven Schilderungen des sexuellen Verkehrs, in dem ein altes Götterpaar in freier Natur Unterricht erteilt. Sie enthält manchen poetischen, humorvollen Zug, wie den, daß der Mond sich lachend bereit findet, aus seinen bunten Strahlenfäden dem Geliebten einen Weg zu dem in der Meergrottesitzenden Mädchen zu spannen, oder den, daß eine Reihe am Rand des Badebassins aufgestellter Steingötzen ihr Antlitz zu grinsendem Spott über die badende Frau verziehen, die nicht nach dem Wunsch ihrer Familie heiratet.

Ein Alter macht eine männliche Steinfigur, die er belebt, den Atea-Nuku (1—2). Aus dem Holz des Brotfruchtbaumes schnitzt er dann ein Mädchen, das er gleichfalls mit Blut und Leben erfüllt und zu erotischem Getändel bei sich verbirgt, die Kua-Mauhia (3—9). Aber an seinem Bart bleibt vom Nasenkuß das rote Kokosöl haften und verrät das Geheimnis einem Enkel Poho-Tupai-Aiki (10—15). Der vergiftet den Alten beim Kawa-trunk und verschafft sich die Kua (16—38). Doch kennt diese die letzten Geheimnisse der Liebe noch nicht (9, 39—42). Poho schmückt sie und schickt sie seinen Brüdern, die ja gleichfalls ihre Gatten sind (43—58). Unterwegs aber hat sie, wie Poho wußte, Gelegenheit, den beiden alten Göttern Hoiei

und Mitikauhoa zuzuschauen, wie sie sich fleischlich miteinander vergnügen, und Hoiei fügt auch die persönliche Probe hinzu (59—79).

Es sind im ganzen neun Brüder, sieben Menschenfresser Tupa I bis zu Tupa VII, und zwei gute Menschen, nämlich außer Poho selbst der jüngere Bruder Tupa-Tahi-Aiki. Zu diesem gesellt sich nach ihrer Ankunft die verliebte Kua, und die anderen, eifersüchtig, schüren den Backofen (80—89). Von den beiden alten Göttern gewarnt, rettet sich das Paar in den Bach, wo sie baden (90—94). Durch Pohos Zauber schwillt das Wasser an und reißt sie in getrennten Bacharmen zur See; der Mann rettet sich an Land und verschwindet nunmehr aus der Geschichte (95—98). Kua wird in einer Meergrotte am Fuß der Steilfelsen Mutter der Titelheldin Hiku-Pekapeka und kehrt zu ihrem Poho zurück, den sie, obwohl er sich ein altes Gesicht aufsetzt, wiedererkennt, und mit dem sie jetzt als richtige Gattin lebt (99—100, 104—120). Von dem greisen Götterpaar genährt, wächst Hiku-Peka auf (101—103, 121—122); am Eingang der Meergrotte sitzend, ruft sie mit ihrem Gesang den schlafenden Mond und empfängt den über die Strahlenbrücke steigenden himmlischen Geliebten Aki-Tu-Toto (123—129). Sie kommt nun in das Haus der Eltern Poho und Kua, die jedoch ihr, der Tochter des Holztiki, als legitimen Gatten den zu ihrer Skulpturenfamilie gehörigen Atea-Nuku, das belebte Steintiki, bestimmen (130—136).

1. Da wurde von dem Alten ein Steintiki gemacht. 2. Da bog er ihm sein Glied zurecht, und es war aus diesem Stein ein Mann geworden, den der Alte gemacht hatte; Atea-Nuku war der Name des Mannes. 3. Es gab kein Weib in jenem Lande. 4. Er schnitzte aber einen Brotfruchtbaum¹). 5. Das Blut schoß hinein, es wurde ein Weib, unten herum hing das Fleisch und war der Eingang der Scheide mit dem Wollhaar und den Lefzen. 6. Und dieser Alte stürzte (den Stamm um), und es war ein richtiger Mensch geworden. 7. Die Frau lebte mit diesem Alten, er führte sie in das Haus und versteckte sie in dem Hause. 8. Die anderen wußten nicht, daß sie bei dem Alten schlafe. 9. Dieses Weib kannte den schlimmen Zeitvertreib nicht. Der Alte hatte sie darin nicht unterwiesen. 10. Zehn Nächte hatte sie mit diesem Alten geschlafen. Da sah ihn ein Enkel: Poho Tupai-Aiki war der Name des Enkels. 11. Und er bemerkte roten Safran in dem Bart dieses Alten²). 12. Sagte der Enkel: „Du hast ein Weib, mein Alter!“ 13. Sagte der Alte: „Nein!“ 14. Hierauf beobachtete heimlich der Enkel jenen Alten. 15. Er machte sich viele Gedanken über diesen roten Safran in dem Bart des Großvaters. 16. Sagte der Enkel zu dem Großvater: „Wir trinken nachher Kawa zusammen!“ 17. Der Alte stieg hinauf, um Taro einzuhegen³). 18. Der Enkel kaute die Kawa, er gab tödliche Medizin in die Kokoschale des Alten. 19. Und am Abend kam der Großvater herbei. 20. Und der Enkel sagte: „Komm hierher, laß uns beide Kawa trinken!“ 21. Und selbiger Alte legte die Last an einem höher gelegenen Ort nieder und kam seitwärts herbei, um mit diesem Enkel Kawa zu trinken. 22. Und der Enkel gab ihm die Kawaschale. 23. Der Enkel schleuderte seine eigene Schale auf den Boden. 24. Der Alte aß irgendein Stückchen (Frucht) gegen den Reiz⁴) der Kawa in der Gurgel. 25. Der Alte war betrunken und erhob sich, um zu dem Weibe zu gehen, und er nahm die Last und fiel hin. 26. Unten lag der Alte, über ihm die Last. 27. Da starb nun dieser Alte. 28. Und der Enkel grub ein Grab. 29. Und er nahm jenen Alten und deckte ihn zu in der Grube. 30. Dieser Alte, zugedeckt, war verschwunden. 31. Und der Enkel ging hinab, um in dem Haus seines Großvaters nachzuschauen. 32. Der Enkel ging hinab in das Haus des Großvaters, er schaute

¹) Das Holz des Brotfruchtbaumes diente für die Skulptur der Pfosten wie der Holztikis, die gewöhnlich „tiki pu-mei“: aus „ausgetrocknetem“, „dürren“ Brotfruchtbaum hießen.

²) Die Einreibung des Frauenkörpers mit Eka (Eka-moa ist das kostbare rote Erzeugnis von Nuk.) geschah und geschieht mit Vorliebe vor dem sexuellen Verkehr. Die Gattin eines europäischen Segelkapitäns in Taiohae machte ihrem aus der Gruppe heimkehrenden Mann eine böse Szene, nachdem sie in seiner Wäsche, wie Poho im Bart des Alten, die verräterische Eka bemerkt hatte.

³) Auf der Taropflanzung sind Gevierte durch „paapaa“ abgegrenzt.

⁴) „ei“ (äi) soll den Bissen von irgendwelcher Frucht: Kokosnuß, Banane, Batate usw. bedeuten, den man gern nach dem Trinken nahm.

in das Haus; da war ein Teil des Hauses mit Kokosfaserschalen¹⁾ versperrt. 33. Er sah das Weib nicht. 34. Sagte dieser Enkel: „Ich habe meinen alten Großvater nutzlos getötet!“ 35. Er lief umher; er stürzte jenen Haufen Kokoschalen um, und er erblickte jenes Weib. 36. Sie lag da in dem mit rotem Safran gefärbten Gewand. 37. Er lief herbei und legte sich an die Seite. 38. Das Weib war verschüchtert vor der Schönheit dieses Jünglings. 39. Und sie lag mit diesem Jüngling, aber ohne schlimmen Zeitvertreib. 40. Sie rieb Nase an Nase, sie leckte die Zunge²⁾, aber sie kannte nicht den schlimmen Zeitvertreib. 41. Zehn Tage lagen sie miteinander, aber ohne schlimmen Zeitvertreib. 42. Da kam Groll in das Gemüt des Mannes. 43. Sagte der Mann: „Ein Bote ist gekommen von Tupa E Tahī, Tupa E Ua, Tupa E Tou, Tupa E Ha, Tupa E Ima, Tupa E Ono, Tupa Hitu (= Tupa I, II, III, IV, V, VI, VII), Tupa-Tahī-Aiki³⁾.“ 44. Menschenfresser waren diese älteren Brüder. 45. Sieben Brüder waren Menschenfresser, zwei waren gute Männer⁴⁾. 46. Sagte der Mann: „Es ist ein Bote gekommen von meinen älteren Brüdern, daß du hingehst!“ 47. Sagte das Weib: „Ich gehe nicht hin!“ 48. Sagte der Mann: „Wenn ein Bote kommt von Te Tupa E Tahī, von Te Tupa E Ua, von Te Tupa E Tou, von Te Tupa E Ha, von Te Tupa E Ima, von Te Tupa E Ono, von Te Tupa E Hitu, so gehe du nicht hin! Kommt aber der Bote von Te Tupa-E-Tahī-Aiki, so gehe! Es ist ein schöner Mann!“ 49. Sagte das Weib: „Ich werde nicht hingehen!“ 50. Als sie so miteinander redeten, kam der Bote von Te-Tupa-E-Tahī und auch von allen den anderen sieben Tupa. 51. Das Weib ging nicht fort. 52. Bald darauf kam der Bote von Tupa-Tahī-Aiki. 53. Sagte der Mann: „Geh hinab zum Bach, dich zu baden!“ 54. Und das Weib ging zum Bach, sich zu baden. 55. Der Mann blieb und rieb den Safran⁵⁾. 56. Und das Weib kam von dem Bad im Bach zurück, und der Mann salbte sie mit dem Safran. 57. Er schmückte sie mit dem safranroten Schurz⁶⁾, dem safranroten Gewand, mit Delphinzähnen in dem Ohr, mit dem an der Spitze umflochtenen Stab in der Hand. 58. Der Mann bewunderte das Weib und sagte: „Etwas Wunderschönes bis du, mein Weib!“ 59. Sagte der Mann: „Wenn du den halben Weg gegangen bist und ein paar Menschen siehst, so ruhe dich aus und schaue zu!“ 60. Da sah nun das Weib ein Paar lagern, der Mann saß aufrecht und war dabei, die Nymphen des Weibes herabzuziehen⁷⁾. 61. Te Kua-Mauhia⁸⁾ schaute zu, sie dachte sich in ihrem Gemüt: „Das ist wohl die Sache, wovon mein Mann zu mir gesprochen hat!“ 62. Lange, lange Zeit saß das Weib und schaute immer zu. 63. Der Mann saugte an der Schwelle der Frau, die Frau saugte an der Rute des Mannes⁹⁾. 64. Als sie mit dem Saugen fertig waren, erhob sich das Weib, ging ein Stückchen weiter weg, da lag der Mann, das Tiki aus Brotfruchtbaum aufwärts gerichtet¹⁰⁾. 65. Schnell schritt das Weib zurück von der Stelle, zu der sie sich entfernt hatte. 66. Sie stieg über den Mann hinüber, sie stießen zu, sie ergossen sich¹¹⁾. 67. Das Weib drehte sich nach unten, der Mann stieg hinüber. 68. Sie beendeten ihren schlimmen Zeitvertreib. 69. Das waren die beiden Götter: die Miti-Kau-Hoa und der Hoiei. 70. Es waren Ahnengötter¹²⁾ des Poho-Tupaiaiki. 71. Und diese beiden Götter sagten zu der Te-Kua-Mauhia: „Komm herbei!“ Und sie kam herbei. 72. Und sie fragten: „Hast du uns beide gesehen?“ Sie sagte: „Ja!“ 73. Sagten die beiden Götter: „Da hast du den Groll deines Mannes! Deshalb hat er dich von oben hergeschickt!“ 74. Und es sagte die Miti-Kau-Hoa (zu Hoiei): „Unterrichte du in dem schlimmen Zeitvertreib das Weib unseres Enkels!“ 75. Und das Weib ging davon, und es blieb der Mann mit

¹⁾ Man hatte früher oft Haufen von Faserschalen im Hause, um Schnüre zu drehen oder Feuer anzumachen.

²⁾ Wörtlich „aß“ die Zunge. Das „Nasen“ also völlig dem Kuß entsprechend, auch aus erotischer Zärtlichkeit und nicht nur zur Begrüßung.

³⁾ Die Brüder laden die Gattin ein, sie ist auch die ihre.

⁴⁾ Böse: Tupa I—VII, gut: Tupa-Tahī-Aiki und der bisherige Ehemann Poho-Tupa-Aiki, die beiden „aiki“, pol. „ariki“.

⁵⁾ Das Übliche, daß der Mann während des Bades der Frau die Eka für sie in der Steinschale rieb.

⁶⁾ eueu Nuk., Uap. = kaeu SE, weibliche Schambinde.

⁷⁾ Der Mann saß zwischen den Beinen der Frau; das Zerren der Labia minora ist sehr beliebt. „On pelote la femme.“

⁸⁾ Hier wird zum erstenmal der Name der jungen Frau genannt.

⁹⁾ Wörtlich: der Mann aß den Grund, Boden der Frau, die Frau aß den Knüppel, das Holz, das Ding des Mannes.

¹⁰⁾ Aufgerichteter Holztiki = erigierter Penis. Als die wegschreitende Frau die Erektion bemerkte, kehrt sie schnell zurück.

¹¹⁾ manini (süß) im Sinn der Ejakulation Nuk., Uap., pupuhi Hiv. Allgemein auch tiko.

¹²⁾ Hier ist atua Gott ganz in dem Sinn von tupuna Großeltern gebraucht!

dem Weibe des Enkels. 76. Er ließ sie den Bauch aufwärts legen¹⁾, er zog an den Nymphen dieses Weibes, er saugte. 77. Als das Saugen dieses Gottes mit dem Weibe des Enkels zu Ende war, stieg er hinüber, sie ergötzten sich. 78. Als das Spiel zu Ende war, sagte selbiger alter Gott: „Geh davon!“ 79. Jetzt kannte Kua-Mauhia die Paarung. 80. Und sie kam hinab zu Tupa E Tahi (Tupa I). 81. Alle diese älteren Brüder sahen sie und freuten sich. 82. Sie sagten: „Sieh, da ist unser Weib! Es ist angekommen!“ Und sie kam zu dem Hause. 83. Dies hörte der jüngere Bruder, der Tupa-Tahi-Aiki; er stieg hinauf mit Speise für dieses Weib, begleitet von seiner Mannschaft nach dem Hause des Tupa E Tahi. 84. Als das Weib den Tupa-Tahi-Aiki sah, verliebte sie sich. Er war ein schöner Mann. 85. Sie richtete die Blicke nicht mehr auf den Tupa E Tahi (Tupa I). 86. Und das Weib nahm jenen Mann, und sie lagen beieinander. 87. Da wurden zornig Tupa E Tahi, Tupa E Ua, Tupa E Tou, Tupa E Ha, Tupa E Ima, Tupa E Ono, Tupa E Hitu (= Tupa I, II, III, IV, V, VI, VII). 88. Diese älteren Brüder besorgten Feuer in dem Ofen, um den jüngeren Bruder und das Weib zu backen. 89. Sie logen, daß sie ein Schwein buken für die Schwägerin. Es war aber, um jene beiden Menschen zu backen²⁾. 90. Da kamen jene beiden Alten an, die Miti-Kau-Hoa und der Hoiei. 91. Sie sprachen von der Rückwand des Hauses³⁾: „Erhebe dich, geh hinab in den Bach baden mit deinem Mann: glührot ist der Ofen draußen für euch beide!“ 92. „Geht Ihr beide hinab zu dem Badeplatz und ergötzt euch!“ 93. Das Paar ging hinaus nach dem Badeplatz. 94. Es kamen Tupa E Tahi und Tupa E Ua mit Stricken zum Erdrosseln⁴⁾. 95. Von den Bergen herab kam hochgeschwollenes Wasser und riß jenes Paar mit sich. 96. Denn das war die Zaubermacht des Mannes, der sie zuerst gefunden hatte (des Poho-Tupa-Aiki, des im Hause zurückgebliebenen Bruders der anderen Tupa). 97. Aber der Mann trieb in einen anderen Bach als der Bach, in den die Frau hinein trieb. 98. Und der Mann trieb zum Meer und schwamm gut und rettete sich an Land. (Tupa-Tahi-Aiki von dem weiterhin, nichts mehr verlautet⁵⁾.) 99. Das Weib landete zwischen den Felsen des Meeres, sie gebar ein Kind: Hiku-Pekapeka war der Name des Kindes, einer Tochter. 100. Und die Mutter nahm sie und legte sie zwischen die Felsen des Abgrunds. 101. Die Mutter ging bergwärts und es kamen herbei die Miti-Kau-Hoa und der Hoiei. 102. Und sie schmückten jene Grotte wunderschön aus und legten eine feingeflochtene Matte hinein. 103. Und die beiden Götter ernährten in dieser Grotte die Hiku-Pekapeka. 104. Das Weib stieg hinauf und wurde von dem Manne gesehen, der ihr nachging (Poho, vgl. 98). 105. Es floß Blut aus der Vagina des Weibes. 106. Und das Weib ging in den Bach baden. 107. Dort kam der Mann an, der sich ein anderes Gesicht gemacht hatte: er war wie ein Greis. 108. Sagte der Mann: „Eile dich mit dem Bad, geh hinauf, ein Haus für dich zu suchen, es wird Nacht!“ 109. Sagte das Weib: „Wo soll ich das Haus für mich suchen?“ 110. Sagte der Mann: „Du findest es da droben irgendwo!“ 111. Das Weib verstummte, jener Mann gab ihr zu denken. 112. Sagte das Weib: „Es hilft dir nichts, dich mir gegenüber zu verwandeln, ich weiß ja, du bist mein Mann!“ 113. Der Mann lachte. 114. Sagte der Mann: „Was ist das für Blut an dir?“ 115. Sagte das Weib: „Das ist von dem Kind, das aus mir geboren ist; ich habe es zwischen die Felsen gelegt.“ 116. Sagte der Mann: „Geh zurück, das Kind anzuschauen!“ 117. Das Weib kehrte zurück, das Kind hatte sich in jener Grotte von selbst umgedreht⁶⁾. 118. Und die Mutter kehrte zurück und sagte zu dem Mann: „Unsere Tochter hat sich von selbst umgedreht!“ 119. Und sie beide stiegen hinauf, er und das Weib nach ihrem ersten Hause. 120. Da ergötzte sich zum erstenmal der richtige Ehemann mit dem süßen Weibe, sie ergossen sich. 121. Jenes Mädchen in der Grotte konnte bereits sitzen. 122. Nach zwei Tagen kroch das Mädchen, nach drei Tagen lief es, nach vier Tagen war es stark, nach zehn Tagen riesengroß. 123. Es kam ein Mann für dieses Mädchen nach der Grotte: Aki-Tu-Toto war der Name des Mannes. 124. Aber der richtige Mann für die Hiku-Peka hieß Atea-Nuku (diesen hatten die Eltern für sie bestimmt). 125. Denn zu den Steintiki gehörte der Atea-Nuku und zu den Tiki aus Brotfruchtholz die Hiku-Peka. 126. Als

¹⁾ Die Labia minora kii Haut mit Zusatz: „hame“ „ausgepreßt, trocken“ (z. B. von Haifischfleisch), „Ao“ „vorn“, „puha“ „Oberschenkel“ oder gewöhnlich „epe epe“.

²⁾ hukona, huona Nuk., Uap., hunona Hiv.

³⁾ Die beiden Alten standen draußen und konnten von dort dem drinnen ruhenden Paar zuflüstern, da der Kopfbalken der Rückwand entlang läuft.

⁴⁾ Sie kamen natürlich vergebens, da die beiden Leuten entflohen waren.

⁵⁾ Der Mann und Gatte, von dem im fernerer Verlauf die Rede ist, ist Poho. Poho ist der „vahana toitoi“, der „richtige Ehemann“, obwohl das Kind, vgl. 99, von seinem Bruder Tupa-Tahi-Aiki, dem zweiten Gatten, erzeugt ist.

⁶⁾ Ein Beweis, wie stark das Kind bereits geworden war, wie vortrefflich es also unter der Pflege der beiden Alten gedieh. Vgl. 121, 122.

Aki-Tu-Toto ankam, saß das Mädchen an dem Eingang der Grotte, geschmückt mit dem safranroten Schurz um die Lenden, mit dem safranroten Gewand darüber, eine sandelduftende Tapabinde auf dem Kopf, Delphinzähne in den Ohren, einen Fächer mit geschnitztem Griff in der Hand. 127. Es erklang die Stimme dieses Mädchens: „O ihr prächtig roten Fäden! O ihr schimmernd weißen Fäden! O Mond, recke dich höher!¹⁾“ 128. Der Mond reckte sich und lachte! 129. Er bot einen Weg über den Himmel dar, der an dem Grotteingang der Hiku-Peka anlangte und auf dem der Aki-Tu-Toto zu ihr hinaufsteigen konnte²⁾. 130. Er stieg hinauf zu ihr, er und das Weib lagen beieinander. 131. Zehn Nächte lagen miteinander Hiku-Peka und der Mann. Darauf stieg sie hinauf zu dem Vater und der Mutter. 132. Der Vater und die Mutter beschafften im Bach ein Bassin zum Baden für Hiku-Peka. 133. Und sie schmückten es wunderschön aus mit Tikis am Rande des Baches. 134. Aber die Tikis lachten und verzogen höhnisch den Mund. 135. Da wurde zornig in dem Bach die Hiku-Peka. 136. Denn den Tikis war nicht erwünscht als Ehemann der Aki-Tu-Toto; der Atea-Nuku war ihnen als Ehemann erwünscht und der Mutter und dem Vater samt der ganzen Familie. Es ist zu Ende!

Namenliste zu Hiku-Pekapeka.

(Die Zahl gibt den ersten Satz an, wo der Name vorkommt.)

Ein Alter, leider unbenannt, Menschenschnitzer.

Aki-Tu-Toto, Geliebter der Hiku-Pekapeka, 123. „Blutrote Himmelswölbung“. Atea-Nuku, belebte Steinfigur, der der Hiku-Pekapeka bestimmte Gatte, 3. „Heller Tag = Raum“.

Hiku-Pekapeka, Tochter der Kua, 99, Geliebte des Aki-Tu-Toto, Gattin des Atea-Nuku.

Der Name Hiku-Pekapeka setzt sich zusammen aus hiku pol. „Fischschwanz“, mq. „hintere Fischhälfte“ und peka „gekreuzt“, mq. (Mosblech), auch „Fischschwanz“, und bedeutet demnach unter allen Umständen „Fischschwanz“. Vgl. das beliebte Tatauiermotiv des Fischschwanzmusters (hiku-atu, tava) aus Dreiecken, die durch Ausfüllung zweier Wechselwinkel gebildet werden.

Hoiei, Mann der Miti-Kau-Hoa, 69, Gott, der praktisch die Liebe lehrt.

Kua-Manihia, belebte Holzfigur, 61. Gattin von Tupa VIII und IX, 61. Von VIII Mutter der Hiku-Pekapeka. kua „prächtig rot“.

Miti-Kau-Hoa, Weib des Hoiei, 69.

Die 9 Tupa:

Tupa-E-Tahi usw. bis Tupa-E-Hitu, Tupa-I—VII, Menschenfresser, 43.

Tupa-Tahi-Aiki, Tupa Nr. VIII, Vater von Kua, 43. „Tupa I“ — „Häuptling“, pol. ariki.

Poho-Tupa-I-Aiki, Tupa Nr. IX, richtiger Gatte der Kua, 10. „poho“ „zusammenfügen“ („Tür des altmq. Hauses“).

Tiki. Das erste Menschenpaar.

Erzähler: Kare, Nukuhiva.

1. Tiki der Mann, Hina-Mata-One (Hina = Sandgesicht) die Frau. 2. Hina-Mata-One schlief auf dem Sand als das Weib des Tiki. 3. Tiki war ein Gott; bei Ebbe häufte sich der Sand. 4. Tiki kam herab, und das Weib trieb böses Spiel. 5. Und es wurde ein Kind geboren, eine Tochter. 6. Und Tiki nahm sie und brachte sie landeinwärts. 7. Und die Frau erwachte und sagte zu Tiki: 8. „Gib mir unsere Tochter, damit du nicht böses Spiel mit ihr treibst.“ 9. Tiki willigte nicht ein, sie zu geben. 10. Und sie stiegen zum Haus des Tiki und zogen sie auf. 11. Das Mädchen wurde groß, und Tiki sagte: 12. „Geh du hinauf, droben ist ein Mann mit ganz und gar meinem Gesicht.“ 13. Und das Mädchen ging nach oben. 14. Als das Mädchen im Haus ankam, war der Vater schon da, weil er zuerst im Haus angekommen war. 15. Die Tochter kam bei dem Hause an, sah einen Mann und sagte: „Du bist wie mein Vater!“ 16. Sagte der Vater: „Was hätte deinen Vater hierher geführt?“ 17. Und er und die Tochter trieben böses Spiel. 18. Es wurde Nacht, er sprach: „Geh hinab zu deinem Vater!“ 19. Der Vater ging zuletzt. 20. Der Vater kam zuerst bei dem Hause an. 21. Die Tochter kam später bei dem Hause an. 22. Da hat die Tochter gesagt: „Der Mann droben ist wie du!“ 23. Da hat der Vater gesagt: „Droben sind Männer mit einem Gesicht wie meins.“ 24. In

¹⁾ Die Fäden sind die Strahlen des Mondes. Der Mond ist noch nicht aufgegangen, noch halb verschlafen. Er soll erwachen und sich erheben. Huhui, sich recken und strecken beim Erwachen.

²⁾ Die Grotte ist an dem „Abgrund“ „opata“, den Steilfelsen des Meeres.

der Nacht schlief der Vater — da bemalte die Tochter mit Kohle den Kopf des Vaters. 25. Am anderen Morgen sagte wiederum der Vater: „Steig zu dem Alten!“ 26. Es ging auf dem breiten Weg die Tochter, aber durch den Busch der Vater. 27. Die Tochter kam nicht so schnell an, der erste war der Vater. 28. Der Vater hatte sich in dem Hause niedergesetzt, als die Tochter ankam. 29. Nun aber sagte die Tochter: „Was soll deine Rede, ein anderer Mann sei droben? Das bist du, mein Vater!“ 30. Der Vater sagte nein. 31. Die Tochter sagte: „Du bist mit meiner Kohle diese Nacht bemalt worden.“ 32. Der Vater sagte nein. 33. Und die Tochter lief nach der Wasserkalabasse. 34. Und sie sagte zu dem Vater: „Schau Dein Gesicht hier in der Wasserkalabasse!“ 35. Und der Vater schaute in die Wasserkalabasse. 36. Während der Vater sich in der Wasserkalabasse abwusch, sah er die aufgemalte Kohle. 37. Und dem Vater versagte die Sprache. 38. Und die Tochter sprach: „Warum langweilst du mich damit? Es ist ein gutes Ding, laß uns miteinander leben!“ 39. Und der Vater und die Tochter lebten miteinander. 41. Wie der Vater sich immerzu ergötzte, wurde ein Kind erzeugt und einige Zeit nachher geboren, eine Tochter. 42. Und sie bekam den Namen, Tetua-I-Te-A-Ua (der Gott des Regentages) hieß sie. 43. Nach der Tetua-I-Te-A-Oa (-Oa wäre der Gott des langen Tages) wurde ein anderes Kind geboren, ein Sohn, Tua-Metaki (Windgott) hieß er. 44. Und die beiden Kinder wurden groß. 45. Eines Tages schritt der Bruder abseits von dem Angesicht der Schwester. 46. Und in der Entfernung von etwa zehn Faden standen Bruder und Schwester Angesicht in Angesicht. 47. Und der Bruder Tetua-I-Te-A-Oa rief: „Wo ist das Heilmittel des Motea¹⁾?“ 48. Sagte die Schwester: „Hier in den Lippen?“ 49. Sagte der Bruder: „Nein!“ 50. Sagte die Schwester: „In meiner Brust?“ 51. Sagte der Bruder: „Nein! Tiefer!“ 52. Sagte die Schwester: „Wo?“ 53. Sagte der Bruder: „Das ist noch tiefer abwärts!“ 54. Die Schwester zeigte auf den Nabel. 55. Sagte der Bruder: „Nein! Das ist noch tiefer!“ 56. Die Schwester zeigte: „Hier?“ 57. „Ja, das ist das Heilmittel des Motea!“ 58. Sagte die Schwester: „Komm her!“ 59. Und der Bruder und die Schwester lebten zusammen, und es entsproß ein Kind im Leib der Schwester.

Variante.

Tiki schickte die Tochter hinauf in die Berge; sie werde dort eine Pflanze finden, auf die sie hinaufsteigen solle. Hiermit war sein Glied gemeint. Sie wurde nach einiger Zeit dieser Sache müde und strich eines Tages, als außer dem Gliede auch etwas Stirn sichtbar war, Kohle auf. Sie erkannte dann den Vater im Hause. Auf die Frage, ob Tiki ein Etua sei, wurde lebhaft protestiert. Tiki sei ein Enata.

Tu ist nicht von Hanaiapa, sondern sei entschieden in Taaoa zu Hause. Taaoa sei der Name eines ebenso heißen Berges.

21.

Tonofiti.

Papa-Una der Vater, Papa-Ao die Mutter. Es wurden geboren Tonofiti und seine Schwester Fanau. Tonofiti und Fanau gingen hinab nach Hawaii. Zu den Sachen Tonofitis gehörten Hühner, ein Hahn und eine Henne. Er fütterte die Hühner in Hawaii. Niuhaa-I-Te-Po war der Name des Hahns. Niuhaa-I-Te-Po ergötzte sich mit der Henne. Es wurden beiden Hühnerkinder geboren.

Als die Schwester die Jungen sah, wollte sie sie haben. Die Schwester nahm die Mutter der Hühner, ging weg und versteckte sie. Es wurde Nacht, Fanau stieg hinauf und stieg immer weiter mit dem Huhn. Sie blieb bei ihrem Mann, dem Kakuma.

Tonofiti suchte das Huhn und die Schwester. Tonofiti dachte: mein Huhn ist von Fanau gestohlen worden! Bis zum späten Abend suchte Tonofiti, fand sie aber nicht. Tonofiti dachte: sie wohnt mit Kakuma zusammen. Fanau hatte (bei der Heirat mit Kakuma) ihren Namen verändert in Hina-Uaki-Moa (Hina, die das Huhn verfolgt).

Ihr Bruder Tonofiti stieg hinauf und wohnte in Pua-Too. Die Schwester hörte das Krähen des Hahns und dachte: Tonofiti ist angekommen! Das der Schwester gehörende Huhn drückte sich, wenn der Wind blies, auf die Erde pa pa pa . . . und legte Eier, die nicht gut waren, die stanken.

¹⁾ O Motea, später 56 nur Motea. „War vielleicht ein Arzt.“ Doch erklärte man mir von selbst: omo saugen, pumpen; tea weiß, Same. Bezieht sich jedenfalls auf die Ejakulation.

Es krächte Niuhaa-I-Te-Po, die Henne hörte ihn und gackerte oe oe ko ki ko . . . Es ging der Hahn von oben herunter, es ging die Henne von oben herunter. Die Henne kam nach Vai-Kekeve, der Hahn kam nach Ehi-Auiki. Sie kamen nach Pua-Hauhau, es trafen sich Hahn und Henne.

Tonofiti hörte das Krähen des Hahns, der sich nach unten entfernt hatte. Die Schwester ging bei dem Krähen des Hahnes von oben herab. Als die Schwester nach Vai-Kekeve gekommen war, schabte sie Kokosnuß und flocht eine Schnur zur Hühnerschlinge. Die Hühner wurden von Hina gefangen, der Hahn sowohl als die Henne. Hina stieg hinauf zu dem Gatten. Sie sagte zu dem Gatten: „Laß uns unsere Hühner braten!“ Der Gatte rupfte die Halsfedern des Huhns. Als das Federrupfen fertig war, töteten sie den Hahn.

Das Blut schoß in die Brust Tonofitis und er sagte: „Mein Hahn ist tot!“ Tonofiti rief die Schwester: „Heh, Fanau! Heh, Fanau!“ Sagte die Schwester: „Ich bin gar nicht die Fanau! Ich hier bin eine andere Frau, die Hina-Uaki-Moa!“ Sagte Tonofiti: „Meine Schwester bist du, die Fanau!“ Sagte die Schwester: „Ich bin nicht die Fanau!“ Sagte der Bruder: „Geh hinab nach unten!“ Die Schwester ging hinab, der Bruder ging hinab nach Pua-Hauhau, dort trafen sie sich. Eigensinnig war der Bruder, eigensinnig war die Schwester. Sagte der Bruder: „Du bist nicht die Fanau?“ Sagte die Schwester: „Ich bin es nicht, ich bin eine andere Frau!“ Sagte der Bruder: „Du hast dir nicht die Warze¹ aus dem Gesicht geschnitten, sonst sähe ich in dir eine andere Frau!“ Eigensinnig sagte die Frau: „Nein!“ Sagte der Bruder: „Du bist nur die Fanau! Du hast zuerst mein Huhn gestohlen, das Weibchen. Jetzt hast du wiederum mein Huhn gestohlen, das Männchen, den Niuhaa-I-Te-Po!“ Sagte die Frau: „Nein, ich habe nicht deine Hühner!“ Sagte der Bruder: „Wart ein Weilchen! Halt einmal deinen Mund!“

„Es kräht, es kräht der Hahn aus deinem Mund! Es lauscht das Entsprössene, die Zunge!“

Es krächte der Hahn in dem Mund, die Schwester versteckte den Mund, aber der Hahn krächte: ko ko . . .

Sagte Tonofiti: „Es kräht, es kräht der Hahn in dem Fett! Es lauscht das Entsprössene, das Gedärm!“

Ihren Mund hielt die Schwester fest geschlossen, aber (der Hahn) krächte durch die Achselgrube! Die versteckte nun die Schwester.

Sagte Tonofiti: „Es kräht, es kräht der Hahn aus dem After! Es lauscht das Entsprössene, die Brotfruchtwurzel!“

Da krächte der Hahn durch den After heraus: kaka . . . Die Schwester drückte ihn (gegen die Erde).

Sagte Tonofiti: „Es stimmt, du hast den Hahn!“ Die Zunge der Schwester stockte. Tonofiti nahm einen Knüppel und prügelte die Schwester. Die Schwester entfloh zu ihrem Gatten. Es sagte Tonofiti: „Wenn du Kinder geboren hast, den Titohe-Inaina und Titohe-Motumotu: sie werden die Fische sein, die ich esse!“

Der Bruder ging hinauf nach seinem Hause. Am nächsten Morgen riefen sie den Hühnerkrieg aus. Auf der einen Seite Tonofiti mit seinen an siebenmal zwanzig, auf der anderen Seite die Schwester und der Schwager mit ihren etwa siebenmal zwanzig. Der Kampf brach los. Kakuma mit seinem Weib und seinen Leuten unterlag, sie gingen hinab nach Hawaii.

Tonofiti sah die Niederlage der Schwester. Tonofiti nahm die Dachsparren des Hauses, die alten gebogenen Sparren und Palmblätter. Er ging nach Hawaii hinab mit seinen Leuten. Er stieg in das Hochtal hinab und baute ein Haus mit selben alten gebogenen Sparren und Palmblättern²). Als das Haus des Tonofiti fertig war, kam die Nachricht zu der Schwester und dem Schwager. Sagte Kakuma und die Gattin: „Das ist unser Land, warum ist er hierher gegangen?“ Tonofiti war eigensinnig seinerseits, der Schwager eigensinnig seinerseits. Der Kampf brach los. Tumu-Tou (Dreibaum), ein Mann des Tonofiti, wurde (von einem Steinwurf) getroffen. Kopito (Leibweh), ein anderer Mann des Tonofiti, wurde gespeert. Es war vorbei mit seinen Kriegern (starken Leuten).

Tonofiti blieb mit den Schwächlingen. Da fürchtete sich Tonofiti, sich in sein Haus hineinzuflüchten. Er legte die Federn des Hahns, des Niu-Haa-I-Te-Po nicht ab. In der Nacht sah Tonofiti auf den Kokosbäumen die Tupakrebse. Und Tonofiti stieg auf einen Kokosbaum. Und Tonofiti bog eine Kokospalme herab und setzte seinen Tupakrebs (dessen Scheren abgebrochen waren) auf den Stamm und nahm den Tupa des Tutona (der unversehrt und stark war). Tonofiti stieg herab. Er ging mit dem Tupakrebs in das Haus hinein und setzte ihn auf den Hauptpfosten. Kakuma stürzte sich in den Kampf. Er zündete das Haus des Tonofiti an. Das Haus stand in Flammen. Sagte Kakuma von draußen: „Tono-

¹) tona (tonga blemish).

²) Wo er ohne das Mitgenommene das Haus nicht hätte bauen können.

fiti! Hast du warm?“ Sagte Tonofiti: „Ich habe nicht warm! Die Pfosten haben es warm!“ Sagte wiederum Kakuma: „Tonofiti! Hast du warm?“ Sagte Tonofiti: „Ich habe nicht warm! Die Dachsparren hinten haben es warm!“ Tonofiti flüchtete sich über den Rand der Grube des Tupakrebses. Sagte Kakuma: „Tonofiti!“ Keine Antwort. Sagte Kakuma: „Gott sei Dank! Der Weißkopf ist tot!“

Und Tonofiti ging hinab nach einem anderen Hawaii, Papa-Kua war der Name (Rote Felsen). Er ging zum Bache baden. Er löste den Halskranz, er löste den Schurz. Indem er den Schurz liegen ließ, raubte den Kranz Vaiapo. Tonofiti suchte den Kranz: „Wer hat meinen Kranz? Hat der Uapu-Fisch meinen Kranz? Da warf ich meinen Kranz aus Pandanusfrüchten fort, er ist verloren! Er ist lange verloren, verloren und zernagt! Ich warf ihn fort in (das Bassin von) Vai-Pio-Ehu (elender Bröckel-Bach). Hier lehne ich hinüber (und sehe), es kämpfen dort die Aale! Siebenmal zwanzig landwärts, siebenmal zwanzig seewärts! Wie sie sich beißen in dem Kampf um meinen Kranz! Der Pua-Au-Te-Mai verfiel den großköpfigen Uua-Fischen!“

(Aber) Tonofiti sah das Weib, das den Kranz geraubt hatte, es kletterte an den Pfosten des Hauses der Sippe Ani-A-Tea (heller Himmel). Tonofiti lief herbei und nahm den Kranz aus der Hand der Vaiapo. Tonofiti ging hinauf und kam in der Tageswelt an.

22.

Pua-Hina-Noa.

1. Temoa-Tupua und Temoa-Haatakotako. 2. Puna-Iavee lebte mit Puna-Iakoo¹⁾. 3. Das Kind war Puainanoa, eine Tochter. 4. Sie wurde groß und lebte mit ihrem Gatten Teutoka. 5. Sie ergötzen sich miteinander, die Frau wurde schwanger und gebar zwei Söhne, es waren Zwillinge. 6. Darauf wurde es Nacht um die Augen der Mutter. 7. Die Söhne sagten: „Wir wollen Frauen für uns suchen!“ 8. Und sie fanden zwei Frauen, für den einen die eine, für den andern die andere. 9. Es waren nun zwei Frauen und zwei Männer. Tahia-Kuku für den einen, Tahia-Hauhau für den andern. 10. Und die Söhne sagten zu der Alten: „Wir wollen zur See hinabgehen und eine Piroge zimmern, um Bonitos zu angeln.“ 11. Sie gingen zur See hinab, sie zimmerten die Piroge, und bald war sie fertig. 12. Am nächsten Morgen gingen sie Bonitos fischen. 13. Sie fingen 40 Bonitos, sie schlitzten sie auf für die Mutter. 14. Sie ruderten von der See heim, sie landeten am Strande. 15. Die beiden Gattinnen liefen herbei und sagten: „Gebt die Fische her für die Alte, damit wir sie ihr bringen!“ 16. Unterwegs wurden sie gierig. Die eine sagte zur andern: „Laß uns doch diese Fische essen!“ 17. Und sie aßen beide, und das Fleisch wurde aufgegessen. 18. Die Gräten bewahrten sie in einem Bündel auf und brachten dieses Grätenbündel zur Schwiegermutter. 19. Und statt der Kalabasse Seewasser hatten sie eine Kalabasse Urin, darin oben nur Muscheltiere, darin unten nur Muscheltiere²⁾. 20. Voll war die Kalabasse von Tahia-Kuku, ganz voll die Kalabasse von Tahia-Hauhau. 21. Sie kamen bei dem Hause an und sagten: „Hier sind die Fische für dich, o Alte!“ 22. Sagte die Schwiegermutter: „Bringt sie mir her, ich will essen!“ 23. Die Schwiegertöchter legten sie hin; als sie hingelegt wurden, roch sie den Gestank des Urins. 24. Und die Schwiegermutter sagte: „Bringt ihr, meine Schwiegertöchter, meine Fische weiter weg zum Aufbewahren; dann geht ihr beide und schließt mein Haus zu!“ 25. Und sie sagte weiter zu den Schwiegertöchtern: „Tuataa soll heraufkommen.“ 26. Die Schwiegertöchter gingen fort seewärts zu ihren Männern. 27. Und sie sagten: „Steig du, o Tuataa, hinauf zu der Alten, sie läßt dich darum bitten!“ 28. Und Tuataa stieg herauf und kam bei der Mutter an. 29. Sagte der Sohn: „Weshalb bin ich hier?“ 30. Sagte die Mutter: „Führt ihr beiden mich auf die See³⁾.“ 31. Sagte der Sohn: „Auf welche Weise?“ 32. Sagte die Mutter: „Mit eurer Piroge.“ 33. Darauf trug der Sohn die Mutter auf dem Rücken, und sie kamen zum Meer. 34. Und sie ruderten mit der Piroge und gelangten mitten auf die See hinaus. 35. Und sie sagte: „Laßt mich hier hinab!“ 36. Und die Söhne ließen sie an dem Seil hinab. 37. Sie kam auf dem Grunde des Meeres an, wo sie hinab wollte. 38. Aber dort war ein Krieg zwischen der großen Koralle akanaii und der großen Koralle ahetaki. 39. Sie gab dem Seil einen Ruck, und aus der

¹⁾ 1 und 2. Zwei aufeinanderfolgende Ahnenpaare.

²⁾ Wörtlich Muschelfleisch. Die Frauen hatten das Salzwasser beim Essen der Fische verschluckt und durch Urin ersetzt, wie die Leckerbissen der Bonitos durch gemeine Muscheln.

³⁾ Es gilt als selbstverständlich, daß auch der zweite Sohn mitgerufen wird und mitgeht. Die schwer beleidigte Mutter will nicht länger mit ihren Kindern zusammenleben.

Piroge heraus zogen die Söhne; sie kam bei der Piroge an. 40. Und sie sagte zu den Söhnen: „Hier bleibe ich nicht, hier war ein Krieg zwischen der großen Koralle akanaii und der großen Koralle ahetahi.“ 41. „Geleitet ihr mich zu dem Ende der Erde nach Papanui.“ 42. Und sie wurde von den Söhnen gerudert, und sie kam an am Ende der Erde in Papanui. 43. Hier erblickte sie ein Priester (Tuhuka), als die Söhne die Mutter geleiteten. 44. Und sie setzten die Mutter bei einer Grotte ab. 45. Und sie sagte zu den Söhnen: „Rudert ihr wieder heim zu Eueren Frauen!“ 46. Und der Priester ging auf den Strand hin und sagte zu einem Häuptling, dem Ponateutea: „Was arbeitest du da?“ 47. Ponateutea sagte: „Ich setze eine Harpune, ich will morgen Rochen speißen gehen.“ 48. Sagte der Priester: „Es gibt hier Rochen an dem Ende der Erde bei Papanui.“ 49. Sie schliefen in der Nacht. 50. Am anderen Morgen machten sie die Piroge flott und ruderten zum selben Ort. 51. Rochen gab es nicht; aber (der Häuptling) erblickte die Knie der Pua-Hina-Noa, wie sie sich an dem Eingang der Grotte erhoben. 52. Er sagte seinen Leuten, sie sollten mit der Piroge fortrudern. 53. „Laßt mich hier an Land! Ich will sie anschauen, es ist ein Weib.“ (Dies sprach er wohl nicht aus, sondern es war nur sein Gedankengang. Die Leute haben die Pua-Hina-Noa ihrerseits nicht gesehen, und er will nicht, daß sie etwas merken.) 54. Sagte Pua-Hina-Noa: „Wer ist der Fremde?“ 55. „Meine Sache ist das Anrufen, des Fremdlings Sache ist das Fragen.“ 56. „Ich hier bin die Pua-Hina-Noa, die Frau am Ende der Erde in Papanui.“ 57. „Ich hier bin der Ponateutea.“ 58. „Woher kommst du, mein Häuptling?“ 59. „Vom Rochenspießen.“ 60. Sagte Pua-Hina-Noa: „Nein, es gibt hier keine Rochen; die Rochen sind im Meer, o Häuptling!“ 61. Und Ponateutea kehrte um zu der Piroge. 62. Und die Ruderer in der Piroge fragten ihn: „Was gab es da?“ 63. Sagte der Häuptling: „Dies sind Felsen für Krabben; laßt uns weiterrudern, wo wir Feuer für den kaaku machen können.“ 64. Und sie ruderten und landeten an dem Strand. 65. Ponateutea ergriff mit der Hand den Speiß und sagte zu den Leuten: 66. „Holt Brotfrüchte und Kokosnüsse für den kaaku, ich selbst will Fische speißen gehen.“ 67. „Wir wollen dich begleiten“, meinten viele. 68. Sagte aber Ponateutea: „Nein, Ihr geht nach den Brotfrüchten und den Kokosnüssen für den kaaku. Ich selbst will Fische speißen gehen.“ 69. Sagten zwei Leute: „Wir wollen es auch.“ Und sie gingen fort; sogleich nach der Ankunft spießte er einen Fisch, faßte ihn und gab ihn den Leuten. 71. Er sagte ihnen, sie sollten umkehren, und sie kehrten um. 72. Er ging nun allein von dannen und erreichte wieder denselben Ort. 73. Und er legte den Harpunenschaft auf den Felsen und kletterte zu der Grotte. 74. Und er ergriff die Knie der Pua-Hina-Noa. 75. Und sie sagte: „Wer ist das?“ 76. „Das bin ich, der Ponateutea.“ 77. „Ponateutea ist vor einer Weile hier gewesen; so bist du wiederum hierher zurückgekehrt!“ 78. „Jawohl! Ich möchte mich mit dir ergötzen.“ 79. „Nicht ich hab hier die süße Kalabasse, sie ist bei dir da draußen!“ 80. Und sie ergötzten sich miteinander, und bald darauf kam auch ein Kind. 81. Es waren Zwillinge: Tai-Toopi und Tai-Teopa. 82. Sagte der Mann: „Da haben wir beide diese Kinder.“ 83. Sagte die Frau: „Lege sie in die See!“ 84. Sie ergötzten sich wiederum, und endlich wurden wieder zwei geboren, Tai-Pupuna und Tai-Hekai. 85. Und sie ergötzten sich wiederum, und es wurden zwei Kinder geboren, Puha-Honu und Puha-Kea. 86. Und sie ergötzten sich wiederum, und die Kinder waren zwei Töchter, Otui-He-Ua und Meea-Ani. 87. Und es war die Rede der Mutter: „Wirf du diese Kinder von uns beiden nach Pua-Hakioa!“ 88. Sie ergötzten sich wiederum, und als das zu Ende war, wurden wiederum zwei Kinder geboren. Es waren ein paar Knaben, der Akuhua und der Kokooama. 89. Und es sagte die Frau: „Lege die beiden Kinder von uns in die See!“ 90. Sie waren nahe daran, in die See zu fallen, als sie von den Göttern vom Himmel her gesehen wurden. 91. Diese beiden Götter hießen Pupuke und Manani. 92. Da nahmen sie selbe zwei Fische und brachten sie zum Himmel. 93. Und es sagte Pupuke zu Manani: „Diese beiden Fische sollen unsere Namensfreunde sein.“ 94. Und sie sangen das Lied. 95. Marquesanischer Text des Liedes: Makemake te aki tohiti nui tohaka u man. Foo Taheta me Hoaii. Te Kiato hoa tapu. Hanau te tama, hanau ei hatu a teitei te etu i hatu uu. (Übersetzung fehlt.) 96. Und es sagte Pupuke zu den beiden Namensfreunden: „Geht ihr beiden ins Meer, eueren Namensfreund, den Kee-Moana anrufen.“ 97. Und sie gingen in das Meer hinab zu Kee-Moana. 98. „Was wollt ihr beiden hier?“ 99. „Wir möchten beide bei dir bleiben!“ Und sie blieben dort. 100. Als wiederum ein Mond kam, tasteten sie in dem Meer, das Meer war ganz heiß. 101. „Das Blut unserer Schwester ist hervorgekommen.“ 102. Sagte Kee-Moana: „Wo ist Euere Schwester?“ 103. „Landwärts, in Pua-Hakioa.“ 104. Und wiederum in einem Monat tasteten sie in der See; sie war lauwarm. 105. Sie sagten: „Unserer Schwester entsprießt ein Kind.“ 106. Nach einem anderen Monat tasteten sie wiederum in der See; sie war lauwarm. 107. „Das Kind unserer Schwester wird geboren.“ 108. Und es sagte Kokooama: „Jetzt wollen wir zu unserer Schwester hinaufgehen, das

Kind wird geboren.“ 109. Und es sagte Kee-Moana: „Geht hinauf!“ 110. Und sie gingen mitten durch das Meer. 111. Und es sagte Kokooama: „Wenn uns unser Namensfreund Kostbarkeiten gäbe, um sie unserem Neffen mitzubringen!“ 112. Kee-Moana schaute zu, wie die beiden bei ihrem Weggehen in der See unentschlossen zögerten. 113. Und Kee-Moana sagte: „Kehrt hierher zurück.“ 114. Und sie kehrten dorthin zurück zu ihrem Namensfreund. 115. Der Namensfreund sagte: „Ihr seid ja noch nicht hinaufgegangen.“ 116. Am nächsten Morgen nahm Kee-Moana ein Kleinod, eine Blasmuschel, sie hatte den Namen: Takahatu. 117. Und er gab sie: „Da habt Ihr ein kleines Geschenckchen für Eueren Neffen.“ 118. Und sie gingen wiederum fort. 119. Sie kamen bei der Schwester an, die gerade in den Wehen war. 120. Kokooama sagte: „Wann wird dieses Kind geboren?“ 121. „Sind wir hier doch die letzten der Familie.“ 122. Und das Kind wurde geboren, ein Knabe. 123. Kokooama sagte: „Was ist der Name dieses Knaben?“ 124. Auch die Schwester sagte: „Was ist der Name dieses Knaben?“ 125. Sagte Kokooama: „der Uu-Toka!“ 126. (singt). Marquesanischer Text: „iea a pua mai e te Uu-Toka, iaea a mau hatia mai!“ (Übersetzung fehlt.) 127. Und der Knabe wuchs heran. 128. Und es war die Rede der Mutter: „Geh du mit den Leuten hinauf, Fau-Rinde zu schälen für Netze.“ 129. Und sie gingen hinauf, Fau-Rinde schälen; sie fanden den Fau, holten (die Rinde) und legten sie in das Wasser. 130. Nach drei Tagen nahmen sie sie heraus und trockneten sie an der Sonne. 131. Als sie gut getrocknet war, rollten sie den Faden, machten die Schnur und flochten das Netz. 132. Das fertige Netz warfen sie ins Wasser und sie töteten (erdrosselten) die Fische, griffen sie auf, brachten sie nach oben und aßen sie. 133. Am nächsten Morgen taten sie dasselbe und so für drei Tage. 134. Am vierten Tage kamen Akuhua und Kokooama bei dem Netze an. 135. Sagte Kokooama: „Ich will zuerst hineingehen.“ 136. Sagte Akuhua: „Ich bin der erste, ich bin ein großer Fisch.“ 137. Und er verschwand in dem Netz. Sie holten ihn herauf zum Tageslicht, und alle die Leute griffen zu. 138. Es trat aber das Blut in die Brust der Schwester und des Neffen. 139. Und die Mutter sagte zu den Kindern: „Die beiden Alten sind tot.“ 140. Die Fischer aber packten jenen Fisch, zerschnitten ihn, und es kam für jeden ein Stück in die Körbe der Leute. 141. Und sie legten die Gräten in das Boot. 142. Und ein Fischer, Hoe-Te-Huihia hieß er, spähte aus und sah den Kokooama, der in dem Meere hin- und herschwamm. 143. „Ihr Freunde, da ist noch ein Fisch!“ 144. (Kokooama singt): „Ich singe dem, dem dieses Netz gehört, Heil ihm!“ 145. „Te-Ahotehuihia, du bist ein großer Mann, das Boot einzunehmen, dir gehört das Netz!“ 146. Einige aber sagten: „Ist das ein Fisch? Es ist ein Mensch! Spring doch du hinab!“ 147. Es sprang Itu-Maumau hinab. 148. (Kokooama singt): „Ich singe dem, der das Netz spannt, Heil ihm!“ 149. Itu-Maumau, du bist ein großer Mann, den Beutel zu knoten, dir gehört das Netz!“ 150. Es sprang ein Fischer hinab; Pakeeuta war sein Name. 151. Sagte Kokooama: „Wem gehört dieses Netz, Heil ihm! Pakeeuta, du bist ein großer Mann, den Strick anzuziehen, dir gehört das Netz!“ 152. Es sagten aber einige Männer vom Boot herunter: „Sage doch, das Netz gehört dem Uutoka.“ 153. Und sie sagten: „Es gehört dem Uutoka.“ 154. Fragte Kokooama: „Ist er da, gehört das Netz meinem Neffen? Dann zieht mich hinauf.“ 155. Und sie zogen ihn hernauf, und er kam längsseit des Bootes an. 156. Er sagte: „Wo ist mein Freund, der Akuhua?“ 157. Die Leute sagten: „Der ist schon zerteilt worden.“ 158. „Wo ist Uutoka?“ „Er ist zurückgeblieben.“ 159. „So laßt uns zum Lande rudern; Fische gibt es nicht mehr, nur wir beide sind hier die Fische, außerdem gibt es keinen!“ 160. Und sie baten ihn um den Kriegsgesang der Fische des Akuhua und des Kokooama. 161. (Gesang.) ha ia ne nei tua te akau, ti tahe te vai kopeka te hatu moana kaki e tuau kaki hu, ta ha ia a muma tua mu mu. (Übersetzung fehlt.) 162. Sie ruderten heim, und sie landeten an dem Strand. 163. Und es kamen die Schwestern herab, und sie wehklagten über den Bruder und sie sammelten die Stücke des Akuhua und sie wickelten ihn mit Zeugstoff und sie brachten ihn zu dem Kanuhaus. 164. Und sie brachten den Kokooama in das Wasser hinter dem Hause, das dem Neffen gehörte. 165. Der Neffe lebte zusammen mit seinem Weibe Akikuti. 166. Und es sagte (dieser Neffe) Uutoka: „Lehr mich den Gesang!“ 167. Und Kokooama lehrte ihn: „E tuhi ei“ war der erste Gesang. „E ta pena.“ war der zweite Gesang. „E tiahatia“ war der dritte Gesang. „E menava hakanoa“ war der vierte Gesang. 168. Sagte darauf Kokooama: „Es gibt keinen anderen Gesang mehr.“ 169. „Morgen geht man Brotfrüchte pflücken, zeige mir deinen Gesang!“ 170. „Bring mich in die See, es friert mich in dem Bachwasser.“ 171. Und es sagte Uutoka zu seinem Weibe: „Öle dich mit Safran, du sollst bei Kokooama um Gesang für uns beide bitten!“ 172. Und Uutoka ging hinauf, Brotfrüchte zu sammeln mit den Leuten des Obertals. 173. Akikuti sprach zu Kokooama: „Du hast noch mehr Gesänge!“ 174. Sagte Kokooama: „Nein, ich habe keine Gesänge mehr, aber du hast gewiß noch welche für deinen kleinen Teil (elitoris)!“ 175. „Ja-

wohl! Da ist dein Großvater mit dem Mee-ani!“ 176. Und sie sperrte die Beine auseinander, Kokooama aber bohrte von draußen den Fischschwanz schnell in den Grund der Frau. 177. Und es entsproß ein Kind von Akikuti und Kokooama. 178. Nachdem er seinen letzten Gesang vorgeführt hatte, ließ man den Kokooama in die See. 179. Das Kind entwickelte sich im Leib der Mutter, der Akikuti; und die Frau und der Gatte begaben sich in das Wasser, und es wurde in dem Bach ein Kind geboren, halb Fisch, halb Mensch. 180. Sagte der Mann: „Dieses Kind gehört dem Fisch; lege es in eine Grotte.“ 181. Der Name des Kindes (einer Tochter) war Au-Vevei. 182. Es kam aber jener Häuptling, der Takaoa-Manavaiaitu, um Gesänge bei Uutoka zu holen. 183. Und dieser lehrte dem Takaoa die Gesänge, die er suchte. 184. Au-Vevei verliebte sich in die Stimme des Takaoa-Manavaiaitu. 185. Als Takaoa in dem Bach baden ging, kam dieser Fisch herbei und klammerte sich an den Takaoa-Manavaiaitu. 186. Takaoa wurde es überdrüssig, in den Bach baden zu gehen. 187. Takaoa tauchte zum Baden in die See: da begab sich auch der Fisch in die See hinab. 188. Und Takaoa ging und sagte dem Uutoka: „Ich will meinen Gesang vorführen.“ 189. Als Takaoa seinen Gesang vorgeführt hatte, fuhr er davon in dem Boot nach Uapou nach Hakanahi. 190. Und er baute ein Haus, grub in dem fertigen Hause eine Grube und versteckte sich darin. 191. Au-Vevei kam herbei, ihn zu suchen, fand ihn aber nicht. 192. Und Au-Vevei kehrte nach Taiohae zurück. 193. Als sie bei Mataua ankam, schwamm dort das Netz des Motu-O-Mei: da ging sie hinein in das Netz. 194. Und man ergriff sie, und die Leute bewunderten einen solchen Fisch. 195. Einige sagten: „Was für ein Fisch ist das?“ Andere sagten: „Es ist ein homu!“ 196. Und sie zerschnitten ihn, für jeden Genossen ein Stück und alle teilten ihn. 197. Die Gedärme bekam jener Motu-O-Mei: das war der Fischer. 198. Motu-O-Mei nahm die Gedärme des Fisches mit sich und warf sie in ein Felsloch der See bei Hiihonu. 199. Und er kam hinauf zu seiner Frau; sagte die Frau: „Wo ist dein Fisch?“ 200. „Ich habe keinen Fisch! Mein Fisch war nur Gedärm, das liegt in einem Felsloch, hol es, meine Liebe!“ 201. Und die Frau ging hinab mit einem Bambussplitter und nahm jene Fischgedärme. 202. Und als sie beim Schneiden zerrissen, wurde ein Kind daraus befreit und kam aus den Fischdärmen hervor, die Poinoino-Auea! 203. Sie wuchs heran und lebte mit dem Gatten den Pakau-O-Tei. 204. Da landete nun von Hivaoa ein junger Häuptling, Vanaka-Toua war sein Name. 205. Er wollte roten Safran holen, den er gegen Baststoffe für Männer eintauschte. 206. Er bekam den Safran, seine Leute ruderten fort, Vanaka-Toua aber blieb in Taiohae und wohnte unter den Kaioi. 207. Damals war eine Hungersnot in Taiohae, es gab nichts zu essen. 208. Und die Kaioi suchten mit Vanaka-Toua Kokosnüsse zu stehlen. 209. Und die Kaioi sagten zu Vanaka-Toua: „Klettere du hinauf nach den Kokosnüssen!“ 210. Sagte Vanaka-Toua: „Nein! Pakau-O-Tei würde mich töten!“ 211. Sagten die Kaioi: „Wie soll er dich töten, du bist doch ein Häuptling von Hivaoa!“ 212. Und Vanaka-Toua kletterte nach den Kokosnüssen. 213. Und er ließ sie herab an einem Strick, sie gelangten auf den Boden, die Kaioi ergriffen sie und machten sich mit ihren Nüssen davon. 214. Als sie aber Nüsse fallen ließen, wurde das von den Leuten gehört, und diese sagten: „Da ist der Dieb!“ 215. Sagte Pakau-O-Tei: „Wer ist denn das?“ „Der Vanaka-Toua!“ „Führt ihn herbei!“ 216. Da führten sie ihn zum Pakau-O-Tei und banden ihn an einen Hauspfosten. 217. Das Blut trat hervor bei dem Vater in Hivaoa, dem Pou-Nui. 218. Der Vater wehklagte und sagte: „Auf, laßt uns zu meinem Kinde eilen!“ 219. Und sie eilten nach Taiohae. 220. Vom Meer her ließen sie den Ruf erschallen. (Gesang.) Marquesanischer Text: hopu a te ui o te amo, u kotuku, u vae keha, u mata nana, u ima pohiho, haavao e tiu ei, ua mate te Vanaka-Toua? (Keine Übersetzung.) 221. Die Tei antworteten: „Nein!“ 222. Und man erwiderte: „O Pakau-O-Tei! Hier ist ein Kleinod: eine Piroge, die Aakua, hier ein Kleinod: eine Blasmuschel, die Tauaea!“ 223. Und sie landeten das Boot droben am Strand, während ein Boot auf dem Meer zurückblieb: Potata war sein Name. 224. Pakau-O-Tei gab sein Weib her, die Po-Inoino, die jammerte. 225. Und Pou-Nui ging mit seinem Sohn Vanaka-Toua und landete in Hivaoa. 226. Hier lief durch das Land die Nachricht von dem schönen Weibe, das dem Vanaka-Toua gehörte, der Po-Inoino. 227. Da sagten zwei Schelme zu Hekei: „Wir beide wollen dir dieses Weib besorgen!“ 228. Sagte Hekei: „Wie wollt ihr es bekommen?“ 229. „Wir bringen Fische und popoi und Schweine.“ 230. Dann beluden sie sich mit Wohlgerüchen, mit Sandelholz, Pandanus gardenia, pua, mit allen den Wohlgerüchen. 231. Und sie fuhren ab, und sie kamen nach dem Lande des Vanaka-Toua. 232. Die Leute sahen sie und riefen: „Nur herbei, nur herbei, ihr Schelme!“ 233. Sie gelangten ganz nahe zu den Füßen Po-Inoinos und rieben ihr leise die Füße. 234. Sagte Po-Inoino zu dem Gatten: „Lauf du nach der popoi für diese Männer!“ 235. Und Vanaka-Toua ging sie besorgen und sagte seinen Leuten: „Bringt Essen herbei für diese beiden Männer!“ 236. Sagten die beiden Schelme: „Wohin geht dein Mann?“ 237. Sagte Po-Inoino: „Er geht, das Essen für euch beide besorgen.“

238. Sagten die beiden Schelme: „Dies ist ein Land, wo die popoi stinkt, wo der Fisch stinkt, wo das Schwein stinkt!“ 239. „Bei uns aber duftet die popoi, duftet der Fisch, duftet das Schwein, zahlreich sind die schönen Männer bei uns!“ 240. Sagten die beiden Schelme: „Wir machen uns mit dir davon, wenn dein Gatte schläft.“ Das Weib sagte: „Jawohl!“ 241. Der Gatte schlief mit den Leuten, da machten sie sich davon in der Nacht. 242. Sie kamen bei Hekei an: „Hier hast du unser Weib, wir haben es bekommen!“ 243. Und Hekei sagte: „Geht ihr beide hinauf zu meinem jüngeren Bruder, zu Tuohe, er soll herabkommen und das Weib uns beiden gehören!“ 244. Und sie gingen hinauf zu dem jüngeren Bruder: „Geh mit uns, dein älterer Bruder bittet dich, du sollst herabkommen, wegen eines Weibes für euch beide!“ 245. Sagte Tuohe: „Ich will nicht mitkommen, das paßt dem Tuohe nicht, Nebenmann zu sein! geht weg!“ 246. Und sie gingen weg zu Hekei. Und Hekei fragte: „Wo ist Tuohe?“ 247. Sagten die beiden Schelme: „Er ist nicht mitgekommen!“ 248. Am nächsten Morgen ging Hekei, Schildkröten zu fischen. 249. Bald darauf kam Tuohe mit einer Anzahl schöner Jünglinge, er wollte im Meer baden. 250. Da sah er die Po-Inoino. 251. Als sie das Bad im Meer beendet hatten, gingen sie wieder hinauf nach dem Weibe, das draußen geblieben war. 252. Und Tuohe verabschiedete sich von den anderen, er wurde von dem Weibe hineingekommen, wo sie schliefen. 253. Am nächsten Morgen gingen die beiden Schelme hinab (zu Hekei): „Da schläft nun dein Weib mit deinem Bruder . . . du kannst hierbleiben, Schildkröten wirst du nicht bekommen!“ 254. Und Hekei stieg hinauf mit einem Knüppel, um den Bruder zu schlagen. 255. Die Mutter sah ihn und sagte zu Tuohe: „Wache auf, da ist dein älterer Bruder heraufgestiegen, er wird dich ohne weiteres töten!“ 256. Tuohe erwachte, die Frau hielt ihn zurück, Hekei kam an der Haustür an mit dem Stock, um ihn zu schlagen. 257. Sagte Hekei: „Wer ist da drinnen?“ 258. Sagte die Mutter: „Dein jüngerer Bruder!“ (Sagte Hekei): „Was fällt diesem Bruder ein, der Bote war hinaufgegangen, ihn einzuladen, warum war er nicht gekommen?“ 259. Tuohe sagte zu dem Weibe: „Laß mich nun, meine Freundin!“ 260. Das Weib wehklagte, aber Tuohe ging. 261. Auf dem Wege fiel ihm (Tuohe) Milch vom Brotfruchtbaum auf den Rücken. 262. „Wer ist der da oben?“ 263. „Das bin ich, der Anahuuæi.“ 264. Und Tuohe sagte: „Komm herab!“ Und Anahuuæi kam herab. 265. Als er auf den Platz herabsprang, tötete ihn Tuohe und schnitt ihm den Kopf ab. 266. Tuohe nahm den Kopf mit sich, den Körper ließ er an der Stelle, wo er ihn getötet hatte. 267. Und Tuohe ging hinauf zu dem Tuhuka Tumeihakaoho. 268. (Tuohe): „Ich komme zu dir, du sollst mein Blut abspülen!“ 269. (Tuhuka Tumei): „Wie bist du dazugekommen?“ (Tuohe): „Mein älterer Bruder hat mich geschlagen!“ 270. (Tuhuka Tumei): „Hast du deinen Alten auf dem Wege gesehen?“ (Nämlich seinen Verwandten, den Anahuuæi im Brotfruchtbaum.) (Tuohe): „Ich habe ihn hier in meiner Hand!“ 271. (Tuhuka Tumei): „Warum hast du deinen Alten zerschnitten?“ (Tuohe): „Er hat mir Brotfruchtmilch auf meinen Rücken fallen lassen!“ 272. (Tuhuka Tumei): „Gib mir deinen Kopf da von dem Alten her!“ 273. (Tuohe): „Wieviel Tage gehen noch dahin, daß du das Blut abspülst?“ 274. Tuohe ging hinauf zu den anderen Kaioi und sagte: „Ihr Freunde, es sind noch zwei Tage, dann gehen wir zusammen mein Blut abspülen!“ 275. Als diese zwei Tage vergangen waren, gingen sie auf den Sandstrand und schoben das Boot hinaus. 276. Und es sagte der Tuhuka: „Nimm den Sohn deines älteren Bruders, damit das Wasser hervorquillt, das dein Blut abspülen soll!“ 277. Da nahmen sie den Takaoa-Tumatatio. 278. Und sie ruderten nach Vai-Tapu-Aiki. Und der Tuhuka sagte: „Hier wollen wir dein Blut abspülen!“ 279. Sagte Tuohe: „Das paßt dem Tuohe nicht, in Vai-Tapu-Aiki das Blut abzuspülen!“ 280. Sagte der Tuhuka: „Wo denn?“ 281. Sagte Tuohe: „In Haka-Vavau-Atea will ich mein Blut abspülen.“ 282. Und sie ruderten und landeten in Haka-Vavau-Atea. 283. Am anderen Morgen gingen sie daran, das Blut abzuspülen. 284. Und Takaoa schrie, das Wasser quoll hervor aus dem Kopf von Aaihua (?). 285. Und das Wasser quoll hervor, und sie reinigten den Kopf. 286. Als das Blut abgespült war, kam der Bote der Königin Tumaveoho. 287. Und sie gingen zu dieser Königin, sie erhielten zu essen von dieser Königin. 288. Am nächsten Morgen sagte Tiomai: „O Tiu-Leute! Erhebt euch!“ 289. Und sie gingen hinauf, Fau-Rinde zu schälen. 290. Sagte Tumaveoho: „Takaoatumatatio und ich wollen zusammenbleiben!“ 291. Und es sagte Tumaveoho (zu den Leuten, die nach der Fau-Rinde gingen): „Bald werdet ihr braten, dieses Haus mit euch wird brennen! Schneidet dort die Sparren.“ 292. Sie zerschnitten und zerbrachen sechs Sparren. 293. Am Abend kamen die Leute von oben an. 294. Sie aßen sich satt, sie schlossen das Haus und banden es mit einem Strick zu außerhalb der Tür. 295. Die Leute schliefen drinnen. Sie sangen das Festlied. 296. Und die von draußen sagten: „Legt Euch doch nieder zum Schlafen.“ „Wir singen unser Klagelied zum Abschied vom Lande.“ „Jawohl, singt Euer Klagelied!“ 297. Die Männer flüchteten durch die Rückwand des Hauses. 298. Die beiden letzten Männer löschten

die Brennußkerze. 299. Sie sagten von draußen: „Tuohe! Tuohe!“ 300. Es kam aber keine Stimme von drinnen. 301. Sie steckten das Haus an, das Haus stand in Flammen. 302. Drinnen platzten die Steine und draußen sagten sie: „Das da sind die dicksten Männer!“ 303. Es schauten aber während dessen Tuohe und seine Sippe zu, wie das Haus brannte. 304. Und am nächsten Morgen begaben sie sich zum Kampf. 305. Da schlugen sie die Sippe von Tumaveoho. 306. Sie warfen sich in die Bergfestung: das Land fiel an Tuohe und seine Leute. 307. Da war es Niotiti, der seine Schwester als Geschenk ausrief und sagte: 308. „Tuohe! Tupeue! Teheiotoka e! Tokaakia e! Itumei e! Tahuahi e!“ „Hier ist die Kostbarkeit! ein Weib, Tia-Hee-I-Havaiki ihr ist Name!“ 309. Sie kam nach Taaoa und hieß hier Tia-Hee-I-Taaoa Tena. Und sie kam als Weib an Tupeue. 310. Der Kampf war zu Ende, und er kehrte zurück nach Taaoa mit seinem Weibe, der Tia-Hee-I-Taaoa. Und sie legte sich nieder mit ihrem Mann Tupeue. 311. Und es keimte das Kind, und es wurde ein Knabe geboren und Tia-Hee-I-Taaoa gab ihm den Namen: Eka. 312. Da wurde der Knabe von einem Geist gestohlen und in die See gebracht. 313. Tahumatanui ist der Name dieses Geistes, der ihn stahl. 314. Die Mutter wehklagte: „O mein Freund! mein Sohn!“ Und die Mutter schlief. 315. Als die Mutter sich eben hingelegt hatte, erschien der Geist und sagte: „Warum wehklagst du?“ 316. „Ich verlor meinen Sohn, er wurde von einem Geist gestohlen!“ 317. Sagte der Geist: „Wenn der Mond aufgeht über dem Rücken des Berggrats, dann wehklage!“ 318. Die Mutter erwachte vom Schlaf. Es wurde Abend, der Mond ging auf. 319. Die Mutter wehklagte: „O Mond, du steigst in der Ecke des Hauses, das sind die kalten Schauer des Landes Vavau und Hawaiki, o Tumai-Poapoa, o mein Freund! Mein Sohn! Wir beide!“ 320. Da wurde der Sohn vor die Mutter niedergelegt. 321. Sie schluchzte und rief: „Seht der Häuptling ist angekommen!“ 322. Der Sohn wuchs heran. Der Sohn schlief in dem einen Teil des Hauses, in dem anderen Teil die Mutter und der Vater. 323. In aller Morgenfrühe hörte Eka den jauchzenden Ruf des Upai im Meer. Upai ließ sich von der Brandung tragen. 324. Sagte Eka zu der Mutter: „Was für ein Mensch ist es, der da im Meere jauchzt?“ 325. Sagte die Mutter: „Das ist dein älterer Bruder!“ 326. Sagte Eka: „Auch ich möchte mich von der Brandung tragen lassen.“ 327. Sagte der Vater Tupeue: „Wart! Ich will dir ein Schwimmbrett schneiden!“ 328. Und er schnitzte ihm das Brett, um sich von der Brandung tragen zu lassen, und gab dem Schwimmbrett den Namen „Hauu“. 329. Und Eka machte sich auf zum Spiel. 330. Da stieß das Schwimmbrett des Eka mit Upai zusammen. 331. Und Upai sagte: „Das Schwimmbrett des Eka soll sich drehen, das Schwimmbrett des Upai geradenwegs zum Strand führen! Stirb du Dummkopf! Dann gehört mir dein Schwimmbrett!“ 332. Kommt herbei, lange Brandungswogen, türmt euch auf gegen den Wind! Stirb du Dummkopf! Dann gehört mir dein Schwimmbrett!“ 333. Da wurde die See wild und warf sich hierhin und warf sich dorthin: das gefiel dem Eka! 334. Sagte Eka: „Das ist schön, das ist angenehm, hier gefällt es mir und dir, mein Freund!“ 335. Am Strand jammerte die Mutter und kam herab zur Landspitze. 336. Es schäumte das Meer. Und sie sagte: „Das ist das Meer des Motuohio, das ist das Meer des Matautauooa, das ist das Meer des Hatauka Aeo, das ist das Meer des Papa Tanioho!“ 337. Da schwoll das Meer an, da glitten sie hinaus auf der Woge, die vom Lande kam. 338. Inmitten des Meeres sagte Upai: „Das Schwimmbrett soll sich drehen“, . . . Sagte Eka: „Es soll geradenwegs zum Strand.“ 339. Upai machte kehrt, Eka landete an dem Strand. 340. Der Vater ergriff Eka und brachte ihn nach oben. 341. Das Schwimmbrett am Strand wurde in einen Fels verwandelt. 342. Eka lebte mit dem Weibe, der Te Hio-Atinaku. 343. Und Eka sagte: „Wir wollen uns ergötzen!“ 344. Das Weib erhob sich, sie gingen aus dem Hause, sie begaben sich in den Busch, sich dort zu vergnügen. 345. Sagte der böse Geist (im Leibe der Tehio): „Wir müssen uns von hier flüchten, weiter in den Busch. Der böse Geist würde zornig auf das sein in dieser Nacht!“ 346. „So immer weiter! So? Nein weiter, nein weiter! In dieser Nacht!“ 347. Der böse Geist rief: „Heda!“ 348. „O Freund! Man hat uns gesehen, laß uns von hier flüchten!“ 349. Und sie flüchteten von dort zu der Höhle Pekihikua. 350. „Der Tropikvogel würde zornig sein auf uns in der Nacht!“ 351. Und sie legten sich nieder und ergötzten sich bis es hell wurde. 352. Die Frau kam um vor Hunger und sagte zu dem Mann: „Geh du hinab nach popoi!“ 353. Und er ging hinab und immer weiter hinab. 354. Der böse Geist fuhr in die Frau, er erwürgte sie, sie starb. 355. Lange, lange hernach kam der Mann, die Frau war tot. Es ist zu Ende.

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 20. Januar 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

1. Wahl der Ausschußmitglieder für das Jahr 1934.

Gewählt werden die Herren: W. Langerhans, R. Mielke, Hindenburg; W. Krickeberg, H. Weinert, A. Götze, A. Maaß, W. Unverzagt, Kiekebusch.

Zum Obmann wird Herr Langerhans gewählt.

In die Gesellschaft ist aufgenommen worden: Herr Reg.-Rat a. D. Professor Dr. Zintgraff, Heidelberg (Baumann).

2. Der Vorsitzende gibt folgenden Nachruf auf Paul Traeger.

Zum Gedächtnis Paul Traegers.

Ein kurzes Lebensbild.

Wir weihen eine stille Viertelstunde unserem Paul Traeger. „Unserem“ darf ich sagen, mehr wie bei irgendeinem anderen Mitglied der Gesellschaft, denn ihr galt ein großes Stück seines Lebens, ihr weihte er Denken und Sinnen und Herz — in ihrem Dienst hat er noch auf schwerem Krankenzug unter Aufwendung aller Willenskraft gearbeitet, gesorgt bis fast zum letzten Atemzug.

Unserem Paul Traeger wollen wir also einen stillen und ernsten Rückblick widmen, Paul Traeger, der am 24. Oktober 1933 von uns gegangen ist.

Die Wiege dieses Mannes stand in Groß-Hartmannsdorf bei Freilegen haben, daß er studieren wollte. Anregung zu seinem späteren Beruf hat er im Elternhause nicht erhalten. Auch ihm selber war er lange nicht ein festes Ziel. — Wir sehen ihn 1887, also 20jährig als Studenten der Rechte in Heidelberg. Aber das sagte ihm nicht zu. Er zog nach München und wandte sich zu



berg (Sachsen), wo sein Vater, einer alten Fabrikantenfamilie entstammend, eine Textilfabrik hatte. Eine Schwester ist jung gestorben und auch beide Eltern wurden dem Jungen früh genommen. Wir wissen nichts über seine jungen Jahre, er hat auch nie darüber gesprochen oder aus früher Zeit erzählt.

— Es muß tief in ihm ge-

philosophischen Studien, hörte Geschichte, Politisches, Literaturgeschichte, Völkerkunde, Anthropologie. Ob er damals etwa Ranke kennengelernt, von wem er Anregung erhalten, weiß ich nicht; viel ist es sicher überhaupt nicht gewesen. — Er stellte sich auf sich selbst und folgte nur inneren Stimmen. Er ließ sich Zeit zum Studium, 16 Semester verwandte er dazu, sich seine Bildung zu holen. Er schloß ab mit der Doktorpromotion, deren Dissertation „Die politische Dichtung Deutschlands im 19. Jahrhundert“ behandelte. Offenbar bekam er durch diese Arbeit Beziehungen zum Politiker und Sozialdemokraten Bebel, mit dem ihn später gelegentlich freundschaftlicher Verkehr verband, obwohl er politisch geradezu entgegengesetzt eingestellt war, national und der alten konservativen Partei zugetan.

Sein eigenes Wirken erwuchs aus diesen acht Jahren des eigentlichen Studiums nicht. Und doch legte der junge Student in diesen Jahren den Grund dazu. Damals gab es Vorlesungen über Auslandsdeutschtum und Grenzprobleme nicht, der Verein für die deutschen Auslandsschulen war in den Anfängen. In Paul Traeger muß der Drang nach der Weite und die Liebe für alle deutschen Stammesgenossen tief in der Seele geschlummert haben. Als Heidelberger Student fuhr er nach Siebenbürgen. Ich kann mir denken, wie das schöne Land im Ring seiner Gebirge, wie die deutschen Städtebilder von Kronstadt und Hermannstadt, von Schäßburg und Bistritz, wie die eigenartigen Festungskirchen und das stolze siebenbürgische Sachsentum auf ihn gewirkt haben inmitten der ungarischen und rumänischen Umwelt. Die tiefen Eindrücke dieser Reise werden es gewesen sein, die ihn für immer dem Studium und der Arbeit für das Deutschtum im Ausland gewonnen haben. Auch die folgenden Studienjahre und die des jungen Doktor führen ihn hinaus. Er besucht England, Rußland, dann Mazedonien, Albanien. Eine gute Beobachtungsgabe und ein heller Blick für völker- und volkscundliche Probleme zeichnen ihn aus. Er sieht das Bezeichnende und Wesentliche der Fremden und der Deutschen draußen! Und diese, man darf schon sagen, Studienreisen geben ihm Stoff für erste Aufsätze auf völkerkundlichem Gebiet. Mit diesen kam er zu unserer Zeitschrift und zu unserer Gesellschaft! 1899 trat er bei ihr ein. Jetzt galt sein Interesse allen bei uns gepflegten Gebieten; auch die ihm eigene Lust am Sammeln war neu angeregt, die ihn schon auf den Reisen begleitet hatte, so daß er prächtige Gewebe, Töpfe und Möbel aus Siebenbürgen zu einer Sammlung zusammengefügt hatte. Wie rückhaltlos er sich den Arbeiten unserer Gesellschaft zur Verfügung stellte, geht daraus hervor, daß er schon vier Jahre nach seinem Eintritt zum Schriftführer — Geschäftsführer — ernannt wurde. Das blieb er volle und genaue 30 Jahre lang! Drei Jahrzehnte hat er die eigentliche Arbeit getan, er hat den ungeheuren Briefverkehr besorgt mit den auswärtigen Mitgliedern und den Tauschgesellschaften in der ganzen Welt. Er hat die Geschäfte abgewickelt mit den Verlegern und Druckereien für unsere Zeitschriften und sonstigen Drucksachen, er hat mit Behörden verhandelt, mit dem Museum, mit den Rednern und den wechselnden Vorsitzenden — ja, die Vorsitzenden und die Ausschüsse wechselten in den 30 Jahren oft und vielfach — Traeger blieb. Er kannte alle, er wußte alles, er vermittelte und verhandelte. Ich habe ihn kennen und seine Geschicklichkeit bewundern lernen, als ich vor rund 20 Jahren als stellvertretender Generalsekretär der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Weimar mit ihm verhandelte als dem Bevollmächtigten der Berliner Gesellschaft wegen Vereinigung aller lokalen Gesellschaften unter dem Dach der DA. Geschickt, schlagfertig, immer und sehr auf den Vorteil und das Geld unserer Gesellschaft bedacht — manchmal etwas scharf und ablehnend, aber auch humorvoll und gemütlich — ein vorzüglicher Sachwalter seiner Gesellschaft.

Doch wir haben seinen Weg verlassen, den er als Forscher ging. Als Frucht seiner Reisen veröffentlichte er eine Anzahl anerkannt guter Studien; es seien genannt: Reise nach Albanien (1904) — Die Jürüken und Konjaren in Mazedonien (1905) — Die Troglodyten des Matmata (1906) — Dann kam wieder eine größere Reise nach Süd- und Mittelamerika. Und ihr folgten die Ergebnisse, wieder in unserer Zeitschrift: 1907, Die Indianerstämme am Alto Parana. Im folgenden Jahr begründete er eine Zeitschrift: „Süd- und Mittelamerika“, Halbmonatschrift für das Deutschtum und die deutschen Interessen in Süd- und Mittelamerika und Mexiko, die er in sechsjähriger Arbeit zu einer vorbildlichen auslanddeutschen Zeitschrift ausbaute. (Mußte 1914 eingehen.) Inzwischen hatte er sich den Fragen des Auslandsdeutschtums immer mehr zugewandt. Nicht nur die Indianer interessierten den Ethnographen in ihm, sondern die Südamerikadeutschen fesselten den deutschen Patrioten, den klugen, volkskundlichen Forscher deutschen Wesens und deutscher Geltung draußen. Von jetzt ab ward die Deutschtumsforschung seine Lebensaufgabe. Er trat in nahe Beziehungen zum Verein für das Deutschtum im Ausland, in dessen Vorstand und Ausschuß er war.

Als Ausfluß derselben Liebe zum Deutschtum, die ihn solche Auslandsdeutschtumsstudien treiben ließ, sehen wir aber auch seine Bereitschaft, Verfallserscheinungen an unserem Volke daheim zu bekämpfen. Er stellte sich ganz früh in den Dienst der Gesellschaft für Rassenhygiene, die Alfred Ploetz gegründet hatte, er half eine Berliner Ortsgruppe gründen und war in deren Leitung und Vorstand.

Dann kam der Krieg. Man konnte seine Kenntnis der Balkanländer gut gebrauchen, er wurde Mitglied der deutschen Militärkommission der östlichen Länder. Eine Studie: „Zur Kenntnis der Albaner und ihrer Nachbarn“ (1916) war damals besonders zeitgemäß. 1917 ernannte ihn das neu gegründete Auslandsinstitut in Stuttgart in den wissenschaftlichen Beirat, und er war es, der bei der Gründungssitzung auf die Gelegenheit ja Pflicht hinwies, die von unserer Armee damals besetzte Dobrudscha nach deutschen Siedlungen zu erforschen. Er führte das 1917 im Auftrag des Institutes in drei Reisen aus, und legte darüber die Werke: „Die Deutschen in der Dobrudscha“ (1922) und Bilder aus der Dobrudscha (1918) vor. Als Anerkennung dieser wissenschaftlichen Arbeiten erhielt er 1919 den Professorstitel. Auf seine organisatorische und Herausgebertätigkeit beim Auslandsinstitut kann hier nicht eingegangen werden, die Zeitschrift „Der Auslandsdeutsche“ gibt aus der Hand Hermann Rüdigers und Theo Steinbrückers, zweier seiner Schüler ein gut gezeichnetes Bild dieser Tätigkeit (Jahrg. XVI, Nr. 23). Ich konnte für meine heutige Darstellung viel daraus entnehmen, die Verfasser werden es sicher gestatten, daß dadurch das Bild ihres Meisters auch in unserer Zeitschrift ein rundes und lebendiges wird.

Paul Traeger steht, als der Krieg zu Ende war, auf der Höhe seiner Leistung, reich an Erfahrung, begeistert für seine Idee, tief gebeugt vom äußeren und mehr vom innerpolitischen Schicksal unseres Volkes — aber entschlossen, für dieses Volk zu arbeiten und neue Zukunft aufzubauen. Unsere Gesellschaft führte er mit geschickter Hand durch die Zeiten des Krieges und der Inflation. Er sah unser Vermögen dahingehen — aber es sei ihm gedankt, daß er es verstanden hat, zu retten, was zu retten war und uns durch all die Jahre durchzubringen. Sobald es wieder möglich war, Schreibtischstudien mit solchen am lebenden Menschen draußen, wo in fremden Gauen Deutsche siedeln, zu vertauschen, greift er zum Wanderstab. Er besucht die geraubte südliche Steiermark, Sprachinseln in Böhmen und Mähren. Und nun wurde ein sicher alter Wunsch erfüllt, er durfte

sein reiches Wissen auch von Mund zu Mund weitergeben, weitergeben an die Jugend, an den Studenten. 1927 bekam er einen Lehrauftrag zur Vertretung des Grenz- und Auslandsdeutschtums an der Universität; es hat ihn immer gekränkt und mit Recht, daß die alte Regierung, der allerdings seine politische Einstellung mißlieblich war, so wenig für dieses Fach und für sein Seminar und den Ausbau seines Lehrauftrages tat — im Kleinen ein Bild der damaligen Einstellung zum Deutschtum und Volkstum, das dem im Großen, in der Außen- und Innenpolitik entsprach. — Mit Liebe und Eifer pflegte er seinen Unterricht. Kein hinreißender Lehrer, kein begeisternder Redner, aber das Vorbild gewissenhaften, mühevollen Forschens, dessen ungeheures Wissen über sein Fach seine freilich an Zahl geringen Schüler in seinen Bann zwang. (Gerade auch über diese Seite Traegers finden sich im oben erwähnten Aufsatz treffliche Darstellungen.) Nur sechs Jahre war ihm die Tätigkeit vergönnt — dann kam die tückische Krankheit. Es war rührend zu sehen, wie er keine seiner vielen Pflichten aufgeben wollte. Er, der früher nie eine Sitzung der Gesellschaft versäumt hatte, konnte nicht mehr. Der quälende Husten hätte, so sagte er oft, die Sitzung gestört. Aber bis fast zuletzt kam er noch vor jeder Sitzung mit mir im Vorstandszimmer zusammen, besprach die Geschäfte und ließ sich berichten. Dann schlich er nach Hause, um auch dort für Vorlesung, für sein eigenes Wissen, für die Gesellschaft zu arbeiten. — Aus der Arbeit heraus nahm ihn der Tod.

So steht ein schlichtes Leben vor uns — seine Befriedigung war Arbeit — sein Ziel war Arbeit für das deutsche Volk, für die Millionen Brüder außerhalb der Reichsgrenze — und sein Lohn? Der lag lediglich in ihm selbst.

Wir wollen ihm danken, für viel, viel, was er unserer Gesellschaft war und tat. In ihre Geschichte soll es niedergeschrieben sein, aber in unserem Herzen soll es leben.

Wir denken dankbar an den aufrechten deutschen Mann. Er war verschlossen, zurückhaltend, oft streng; aber gütig, oft voll köstlichen Humors. Mir will dünken, den hatte er vor dem Kriege viel mehr, dort fühlte er Sonne und Zukunft. Der wirtschaftliche Zusammenbruch Deutschlands, der auch seine wirtschaftliche Unabhängigkeit vernichtete, die Schmach des Diktates und der sogenannten Friedenszeit, die Art der Regierung und der Verwirrung im Nachkriegsdeutschland ließen ihn das fröhliche Lachen verlernen. Wir sehen den ersten, fast verbitterten Arbeitsmenschen über dem nur noch ein Abglanz lag der alten Güte. — Und wenige nur sehen die stille getreue Gefährtin seines Lebens, Frau Margot Traeger, vor deren Schmerz wir still das Haupt neigen. — Seine Freunde haben einen Freund verloren, die Gesellschaft einen ihrer Getreuesten. — Wir danken ihm und denken sein.

Eugen Fischer.

3. Der Vorsitzende spricht Herrn Geh. Justizrat Langerhans zu seinem am 24. d. M. bevorstehenden 75. Geburtstag die herzlichsten Glückwünsche der Gesellschaft aus. Er verbindet damit den aufrichtigsten Dank für die langjährige und mühevollen Tätigkeit, die Herr Langerhans in der Betreuung unserer Photographiensammlung und als langjähriges Mitglied des Ausschusses der Gesellschaft widmet. Die Gesellschaft wünscht ihrem getreuen Mitglied noch viele Jahre gleich frischer Mitarbeit.

4. Vor der Tagesordnung:

Herr Hans Virchow legt zwei Milchmolaren aus einem Megalithgrabe vor.

Im Jahre 1912 beehrte mich Herr Beltz (Schwerin) durch die Anfrage, ob ich einen zerbrochenen Schädel (ohne Unterkiefer) aus dem Megalith-

grave Lentzen bei Goldberg zusammensetzen wolle. In dem anmeldenden Brief unter D. des 17. Juni 1912 war das archäologische Interesse dieses Fundes betont.

Ich setzte den Schädel zusammen und berichtete darüber in der Sitzung der Gesellschaft am 19. April 1913.

Seit jener Zeit blieben zwei untere Milchmolen in meinen Händen, ein linker erster und ein rechter zweiter. Ich hielt sie damals zurück, weil ich sie noch genauer besichtigen wollte; aber wie es so geht, es kam nicht dazu, und sie gerieten in Vergessenheit. Glücklicherweise befanden sie sich in einem wohlverkorkten Glaszylinder mit der Aufschrift: „Linker erster Milchmolar und rechter zweiter Milchmolar aus dem Unterkiefer eines kleinen Kindes, Megalithgrab. Schwerin 1912, Juli.“ Ich möchte nun meiner lange versäumten Berichtspflicht genügen.

Alter. — Da man beim Betrachten der Seitenansicht (Abb. 1) den Schmelzrand an beiden Zähnen sehr deutlich wahrnehmen kann, läßt sich die Länge der schon gebildeten Wurzelabschnitte, die natürlich an dm_1 beträchtlicher ist wie an dm_2 , messen und danach das Alter bestimmen. Dieses beträgt etwa eineinhalb Jahre. Die Zähne waren also noch gar nicht oder doch erst ganz vor kurzem ausgetreten, und darin, daß sie noch nicht gebraucht, die Kronen aber schon fertig gebildet sind (leichte Einschränkung später), liegt ihr Wert für die Vergleichung. Denn die Abkautung der Zähne beginnt sozusagen mit dem Augenblick, in welchem der Zahn aus dem Zahnfleisch hervortritt, wenigstens bei Kindern, welche unter natürlichen Verhältnissen leben und ihr Gebiß an derber Kost üben müssen, was sicher bei den megalithzeitlichen Kindern der Fall gewesen ist.

Größe. — Die Maße für Breite und Dicke der beiden Megalithgrabzähne und für Vergleichszähne dreier rezenter europäischer Kinder sind folgende:

I. Milchmolar.

		Breite	Dicke
Megal.		8,0 mm	6,5 mm
rec.	I	8,3 „	7,0 „
„	II	9,5 „	8,3 „
„	III	8,0 „	7,0 „

II. Milchmolar.

Megal.		10,4 mm	8,4 mm
rec.	I	10,4 „	8,2 „
„	II	10,0 „	8,7 „

Die Milchmolaren des Megalithgrabkindes sind also keineswegs größer wie diejenigen rezenter europäischer Kinder.

Ich habe außerdem die Breite des ersten Milchmolaren an 27 Kinderschädeln bestimmt, welche den verschiedensten Rassen angehörten. Das Mittel von allen war 8,17 mm. Das Maximum, 9,3 mm, fand sich bei einem Schädel von Malaita, einer der Salomonsinseln (Nr. 1501 der RV.-Samm-lung). Dies fiel besonders auf, weil die Kopfform sehr zierlich war. Am



Abb. 1. Die beiden Zähne von vorn, um den Schmelzrand zu zeigen. Vergr. 2 mal. Aufn. Rasch.

geringsten war die Breite (7,0 mm) bei einem Schädel von Ancon (RV.-Sammlung Nr. 1762). Hierzu kommen noch die Schädel von sechs Papua-kindern, die früher unter den Nummern 4155—4160 dem Museum für Völkerkunde gehörten; von diesen wies einer 8,5 mm, einer 8,4 mm, die andern übereinstimmend 8,3 mm auf.

Als archäologische Rarität, die übrigens die Veranlassung zu den vorerwähnten rassischen Bestimmungen war, füge ich bei, daß bei einem rechten unteren Milchmolaren, den ich aus der von Dörpfeld im Jahre 1913 aufgedeckten mykenischen Gräberstelle in Leukas entnommen habe, die Breite 8,6 mm und die Dicke 6,5 mm beträgt.

Unser erster Megalithgrabmilchmolar steht also, was die Breite betrifft, in der Mitte.

Buccalwulst. — Ein beachtenswertes Merkmal wegen möglicher morphologischer Bedeutung ist der bekannte Buccalwulst am ersten unteren Milchmolaren. Er wird nämlich auch bei Anthropoidenkindern getroffen. Beim Orang findet er sich nicht nur am vorderen Teil der buccalen Fläche, sondern an der ganzen buccalen Fläche entlang, sowie es auch am oberen dM_1 und am oberen und unteren dM_2 der Fall ist (vier Fälle Luschan). — Beim Gorillakinde (ein Fall von Luschan) ist der Wulst beim oberen und beim unteren dM_1 nur am vorderen Abschnitt der buccalen Fläche vorhanden, und zwar am oberen stärker; an dM_2 dagegen ist er an der ganzen buccalen Seite ausgebildet, also als Leiste. Beim Gorilla ähnelt also, was den Buccalwulst angeht, der erste Milchmolar dem des Menschen, der zweite dem des Orang.

Bei unserem ersten Megalithgrabmilchmolaren ist der Buccalwulst vorzüglich ausgebildet.

Wichtiger in morphologischer Hinsicht ist das Kronenrelief. Hier kommt uns der Umstand, daß der Zahn noch nicht abgekaut ist, sehr zustatten. Man macht sich die Bedeutung dieses Umstandes gewöhnlich gar nicht klar, weil man so selten derartig unberührte Milchmolaren in die Hände bekommt. Man muß nur bedenken, daß, da der erste bleibende Molar erst mit dem siebenten Jahre austritt, bis dahin die ganze Arbeit, welche später die Molaren zu leisten haben, den Milchmolaren zufällt. Wenn daher solche in Kinderschädeln selbst noch vorhanden sind, so sind sie doch stark abgenutzt und für feinere Bestimmungen nicht zu gebrauchen. Solange man sich damit begnügt, die Zahl der Hügel festzustellen, mag es noch gehen, wenn auch selbst dafür nicht immer. Aber für Feinheiten, die doch bei morphologischen Betrachtungen eine Rolle spielen, reicht es nicht.

Zahl der Hügel. — Um die Wichtigkeit der Zahl der Hügel einzusehen, muß man sich zwei Tatsachen gegenwärtig halten. Erstens: Die Milchmolaren ähneln nicht denjenigen Zähnen, die später an ihre Stelle treten, den Prämolaren, sondern sie ähneln den Molaren. Zweitens: Die Molaren sind bei den Anthropoiden fünfhügelig. Beim Menschen ist es selten, daß alle drei Molaren fünfhügelig sind; wenn es ihrer nur einer ist, so ist es in der Regel der erste; sehr häufig aber ist es keiner, sondern ist auch der erste vierhügelig. Die beliebte Streitfrage, ob beim Menschen die Vierhügeligkeit oder die Fünfhügeligkeit primär sei, soll uns hier nicht bekümmern. Dagegen möchte ich eine Frage, die sich aus den vorausgehenden Bemerkungen naturgemäß entwickelt, hier formulieren, eine Frage, die in die Familienforschung gehört, und zu deren Beantwortung die Zahnärzte ihre Hilfe leihen könnten, nämlich die Frage, wie bei Menschen, deren bleibender erster unterer Molar vierhügelig bzw. fünfhügelig ist, die unteren Milchmolaren ausgesehen haben.

Unsere beiden unteren Milchmolaren zeigen je fünf Hügel in schönster Form, drei buccale und zwei linguale (Abb. 2 und 3). Die zwei vorderen Hügel, der buccale und der linguale, stehen sich quer gegenüber und hängen durch einen gebogenen Randwulst zusammen; beim ersten Milchmolar sind sie überdies durch ein geknicktes Querjoch verbunden, durch welches der Grund in eine kleinere vordere und eine größere hintere Grube zerlegt wird. Der mittlere buccale Hügel und der hintere linguale Hügel stehen sich nicht quer gegenüber, sondern der hintere linguale Hügel steht weiter zurück. Der hintere buccale Hügel reicht bis zur Mitte des hinteren Randes und stößt hier mit dem hinteren lingualen Hügel zusammen.



Abb. 2. Der untere linke erste Milchmolar von oben. Vergr. 3 mal.
Aufn. Rasch.

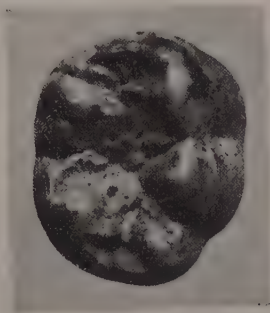


Abb. 3. Der untere rechte zweite Milchmolar von oben. Vergr. 3,3 mal.
Aufn. Rasch.

Feinere Einzelheiten des Kronenreliefs können der Auffassung nur dadurch nahegebracht werden, daß man vergrößert. Das gilt nicht nur für diesen Fall, sondern für Zahnstudien überhaupt. Dabei macht dann derjenige, der aufmerksam beobachtet, und der mit den Bedingungen des Photographierens vertraut ist, immer wieder die Erfahrung, wie sehr das Bild durch den Wechsel der Beleuchtung verändert wird. Einzelheiten (Höcker, Grübchen) können das eine Mal zum Verschwinden gebracht, das andere Mal übermäßig hervorgehoben werden. In unserem Falle sind die fünf Hügel des ersten Zahnes glatt und ohne Nebenerhebungen, die des zweiten an ihren Basen rau und mit einigen Grübchen versehen. Man hat den Eindruck, daß die oberen Teile der Hügel schon ganz ausgebildet, die unteren aber noch nicht ganz fertig sind. Jedenfalls sind Nebenerhebungen angedeutet. Das ist aber auch in anderen Fällen genau ebenso vorhanden.

Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß sich nichts gefunden hat, was nicht auch bei rezenten Milchwangenzähnen vorkommen könnte. Jedenfalls aber verdienen die Ausgräber Lob, denn zwei so kleine Gegenstände wie Milchzähne es sind, im Erdreich aufzufinden, verlangt Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit.

5. Tagesordnung: Herr Mielke:

Alter und Bedeutung des sächsischen Pferdegiebelschmucks.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hat man sich — anschließend an einige Vermutungen Jakob Grimms — eingehend mit dem Giebelschmuck der Bauernhäuser beschäftigt. Auch die Berliner Gesellschaft für Anthrop. usw. hat daran — vorwiegend durch Sammlung und Veröffentlichung des Materials — erheblichen Anteil. Gestützt auf den, besonders im nord-westlichen Teil Deutschlands als unverkennbaren Pferdekopf gestalteten Schmuck und auf die volkliche Überlieferung, hat man Beziehungen zur

Mythologie gesucht und den Ursprung in den weißen Rossen Donars gesucht. Da das Giebelzeichen in diesem Gebiete in geschlossenen landschaftlichen Gruppen vorkommt, und das Sachsenroß zudem als Wappentier von Westfalen und den welfischen Staaten Braunschweig und Hannover eine bedeutsame Rolle spielt, so hat diese Folgerung auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Eine weitere Tatsache schien ebenfalls in die Vorgeschichte zurückzuweisen. Innerhalb des großen niedersächsischen Gebiets liegt ein kleineres, zwischen Elbe und Weser, in dem sich die Pferdeköpfe häufig ansehen, während sie sonst nach außen gerichtet sind (Abb. 1).

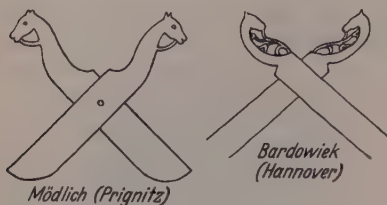


Abb. 1.

Daher hat auch der Versuch, aus dieser Sachlage Grenzen altgermanischer Stämme aufzufinden — wenn auch nicht ohne Widerspruch — Anhänger gefunden. v. Hammerstein-Loxten, der Verfasser der Geschichte des Bardengaus (Hannover 1869 S. 644f.) erklärte die nach außen sehenden Pferdeköpfe für eine Besonderheit der unterworfenen slawischen Bevölkerung und

deutete die im östlichen Hannover häufig zwischen Kopf und Hals eingeschalteten Ranken als Zügel und als ein Zeichen ihrer Unterjochung. Da diese Sonderform indessen auch an Stellen vorkommt, wo niemals Slawen gesessen haben, so ist diese Folgerung erledigt. Petersen (Die Pferdeköpfe auf den Bauernhäusern, besonders in Norddeutschland, Kiel 1860, S. 21) wollte in den nach innen gekehrten Köpfen das Gebiet der großen Chauken erkennen, in den nach außen gerichteten aber das Stammesgebiet der Angrivarier und die im nördlichen Westfalen festgestellten, ebenfalls nach außen sehenden Hähne für die Brukterer beanspruchen. Dagegen glaubte für die nach innen gerichteten Köpfe v. Haxthausen (Über die Agrarverfassung in dem Fürstenthum Paderborn und Korvei, Berlin 1829) die Langobarden als Träger zu erkennen; er weist die anderen Pferdegiebel den Angrivariern zu. v. Binzer (Die Pferdeköpfe und die uralten Herdformen der Bauernhäuser in Norddeutschland, Hannover 1899) hat diese Grenzen auf Grund einer durch Fragebogen ermittelten Feststellung näher zu bestimmen versucht, ohne aber damit Anerkennung zu finden. Alle diese Forscher nehmen es indessen als feststehend an, daß der Pferdekopf als Giebelzeichen in die germanische Vorzeit zurückreiche und eine mythologische Bedeutung habe.

Ein schlüssiger Beweis, daß der Pferdekopf schon in altgermanischer Zeit an Häusern angebracht worden wäre, ist bisher nicht erbracht worden. Selbst die Frage, ob er bei dem Gesamtvolke bekannt war oder nur bei einzelnen Stämmen, ist noch keineswegs endgültig beantwortet worden. Das Gebiet der klar erkennbaren Giebelpferde ist, wie bereits gesagt, im allgemeinen der Nordwesten Deutschlands: das südliche (nicht friesische) Holland, die Umgebung von Osnabrück, Minden und Uchte — überhaupt nördlich, östlich und südwestlich der Lippe (Minden, Ravensberg, Bückeburg, Grafschaft Hoya), Umgegend von Bremen, Braunschweig — hier besonders Helmstedt und Schöningen —, die Altmark, die Lenzer Wische und die nördliche Prignitz¹⁾, Lüneburg, Bremen, Verden, südlich von Buxtehude, die Vierlande und die anderen Elbinseln, Holstein bis zum Ratzeburger See, Schleswig bis zur Schlei (mit Ausnahme von Eiderstedt

¹⁾ Den Angaben, daß im Oberbarnim, im Oderbruch und in der Neumark Giebelpferde vorkommen, lege ich keinen Wert bei, weil ich selbst solche niemals gesehen habe, und die Landleute jedes gekreuzte Giebelzeichen — auch wenn es nur als Kopf angedeutet ist — als Pferdeköpfe bezeichnen.

und Nordfriesland), Angeln, Mecklenburg — teils nach innen, teils nach außen gerichtet —, Pommern (Rügen nur teilweise), vereinzelt Danzig(?) und im südlichen Westerwald zwischen Herborn und Dillenburg. Nicht in Münden, Herford, Ravensburg, Lippe. Man kann im allgemeinen sagen, wo echte Niedersachsen sitzen, da ist auch der Pferdegiebel zu erwarten, aber nicht umgekehrt, daß, wo dieses Giebelzeichen vorkommt, auch unbedingt auf Niedersachsen zu schließen sei. In dem gekennzeichneten Gebiet ist das Giebelpferd vorherrschend, aber es ist nicht gleichmäßig verbreitet¹⁾, sondern von ganz abweichenden Gestaltungen durchsetzt.

Für den altsächsischen Ursprung scheint zu sprechen, daß das Giebelzeichen in seiner klaren Ausbildung auf dem Kolonialboden nur an den Grenzsäumen auftritt: im nördlichen Mecklenburg und Pommern, der Prignitz und im Westerwald, daß es aber in ganz Ostelbien verflacht, sich vereinfacht und der Deutung manche Freiheit läßt. Es ist hier immerhin die Frage berechtigt, ob das Gebilde im Osten wirklich ein Pferd darstellen soll. Da die Kolonisten in der Hauptmasse aus den askanischen Herrschaftsgebieten und nur im Norden aus sächsischen Landen gekommen waren, so erhält die Vermutung, daß die Giebelpferde ein altsächsisches Symbol seien, eine gewisse Stütze. Und weiter kann sich mit der Entfernung vom Ursprungsgebiete das Gebilde vereinfacht haben, genau wie andere charakteristische Erscheinungen des Sachsentums. Das Altsachsenhaus ist als Dielenhaus zu einer im Osten fast allgemein verbreiteten Verengung gelangt; die Sagenwelt hat ihre örtlichen Beziehungen verloren und ist zum Märchen geworden; Haus und Hof sind nach einem festen Schema entwickelt. Es kann daher also auch das Giebelpferd vereinfacht worden sein. Dem steht aber die gewichtige Tatsache gegenüber, daß das Pferd als Giebelzeichen auch an anderen Stellen in Europa zu finden ist, wo an sächsischen Einfluß nicht zu denken ist. In Thüringen ist er immerhin noch vereinzelt möglich; aber in Oberbayern (Abb. 2), Oberpfalz, Bern, Aargau, Graubünden, Hohenrätien und an der Brennerstraße kann von ihm keine Rede sein; ebensowenig in Tirol (Prustertal) und in Böhmen (Mitt. d. Ver. f. d. Gesch. d. Deutschen in Böhmen 8). Zwar können einzelne der hier eingewanderten Stämme das Giebelpferd aus ihrer skandinavischen Heimat mitgebracht haben; dann aber müßte es sich hier nachweisen lassen, was nicht der Fall ist.



Abb. 2.

Schwer auch läßt es sich mit der Theorie des sächsischen Ursprungs vereinigen, daß Pferdeköpfe in Estland, Litauen (das besonders daran reich ist) und in Rußland (von Nishny-Nowgorod bis Moskau und nach Kiew) erwähnt werden, da nach K. Rhamm und anderen Forschern die slawischen Wohngewohnheiten zum größten Teil von den Nord- und Ostgermanen entlehnt worden, ja nach Schier (Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Europa, Reichenberg 1932) von den Westslawen bis in die zentralen Alpen zurückgetragen worden sind. Die Annahme hat nichts gegen sich, daß lange vor den Warägern nordgermanische Wanderscharen auch den Pferdegiebel nach Rußland getragen haben. Die russische Isba, der Hauptteil des Hofes und die westslawische Scheune stehen ja

¹⁾ Auch die volkstümliche Bezeichnung ist schwankend. In Holstein sagt man Kronenstohl, Adebarsstohl, in dem Amte Bordesholm Krönk (Krönung), im Mecklenburg nach dem meist offenen Munde Mulapen, in Danzig Hundpoten; in Brandenburg sieht man in dem Gebilde einen Hund oder Hasen. Auch hört man Pferd, aber diese Erklärung scheint erst aus der wissenschaftlichen Erörterung und durch die Zeitung ins Volk gedrungen zu sein.

völlig auf nordgermanischen Wurzeln! Dem steht aber die wichtige Tatsache gegenüber, daß in Skandinavien der Pferdekopf als Giebelzeichen in alter Zeit nicht nachweisbar ist, wenn auch das Pferd in Sage und Mythos eine große Rolle spielt. Der Pferdegiebel ist vorhanden in Ransberg, Westergötland, Herjedalen und anderen Einzelorten, wohin er, wie das Sparrendach, vermutlich durch hanseatischen Einfluß erst übertragen wurde. Nach Mejborg (Nordiske Bondergaarde, i det 16de, 17de og 18de Aarhundrede, Kopenhagen u. Slesvig 1892. Deutsch von Richard Haupt) finden sich Pferdegiebel in Dänemark nur bei Eingewanderten. Man wird also bei der Frage nach der Verbreitung und der Herkunft des Pferdegiebels bei den Ostslaven um so zurückhaltender sein müssen, als die Verhältnisse in Rußland noch nicht genügend durchsichtig sind. Dagegen erscheint ein Vorstoß niederdeutschen Einflusses über das Baltikum hinaus (Nowgorod) keineswegs ausgeschlossen zu sein.

Auffallend ist es, daß die Giebelpferde mit Ausnahme der südöstlich gelegenen Grafschaft Kent in England nicht bekannt sind, obwohl gerade hier, wie die Namen der sagenhaften Führer Hengist und Horsa anzeigen, der Kult des Pferdes offenbar einen breiten Raum eingenommen hat. Man wird daraus schließen müssen, daß die Angelsachsen und die mit ihnen verbundenen Chauken und Friesen die Giebelpferde zur Zeit ihrer Abwanderung aus der alten Heimat noch nicht gekannt haben, was auch mit der Tatsache zu vereinen ist, daß sie das Altsachsenhaus nicht nach England überführt haben, das ihnen daher gleichfalls nicht vertraut war.

Dieser Sachlage gegenüber ist es bedeutsam, daß in weiten Gebieten andere charakteristische Giebelgebilde bekannt sind, die für die, dem Giebelschmuck zugrunde liegende Vorstellung nicht belanglos sind. Besonders fällt hier der Schwan auf, der in England und Nordflandern (Petersen S. 6 und 7), der Heimat der Lohengrinsage, und im Altenlande, das als friesisches Gebiet Pferdeköpfe nicht kennt, als Giebelschmuck verbreitet ist. Vielleicht verbirgt sich hinter dem Hahn, der sich im Braunschweigischen neben den Pferden, auf der norwegischen Insel Taasinge und im nördlichen Westfalen — aber auch in Rußland — nachweisen läßt, gleichfalls der Schwan verbirgt, der sich durch christliche Umdeutung seiner mythischen Vergangenheit entledigt hat¹⁾. Im einzelnen wird man diesen dunklen Beziehungen noch nachzugehen haben und sie mit etwaigen örtlichen Sagen in Verbindung setzen müssen. Ebenso den Sirenen, den Pelikanen und den sogenannten Blasengeln, die in Oberbayern so stark von christlichen Vorstellungen überlagert sind, daß man ihre Urgestalt nicht mehr deutlich erkennen kann.

Große Beachtung verdienen die Hörner, die auf Halland, Falster, Gotland, Smaaland beobachtet worden sind (Hylten-Cavallius a. a. O. S. 175). Denn in dem angezogenen Beowulfliede heißt die Haupthalle nach diesen Hörnern die „Hirschhalle“ (Heorot) (S. Moritz Heyne, Die „Halle Heorot“) und in dem Heliandgedichte „Hornseli“ (Hörnersaal) nach dem angelsächsischen „Hornreced“ = Horndach (Elard Hugo Meyer, Deutsche Volkskunde S. 70). Das ist ein immerhin beachtenswerter Hinweis über das Alter des Giebelzeichens. Denn diese letztgenannte Dichtung ist zwischen 822 und 840 entstanden. Für unsere Frage bedeutsam aber ist die Tatsache,

¹⁾ Nach einer Bemerkung in der Zeitschrift Niedersachsen (18, 1913, S. 180) sollen auch Gänse und „in alter Zeit bemalte Widderköpfe und Wolfs- und Hundegesichter sich als Giebelschmuck vorgefunden haben“. Ich halte diese Erklärungen für nachträgliche Auslegung der dem Bericht unverständlich gewordenen Tierköpfe. Freilich kommen auch in Smaaland Wolfköpfe vor (Hylten-Cavallius, Wärend ok Wirdarne, 1868, 2 S. 174/75), die in dem angelsächsischen Epos Beowulf in den Versen: „Ein Wolf hängt über dem vorderen Tor und über ihm dräuet ein Aar“ beglaubigt sind.

daß in diesem Falle die apotropäische Bedeutung, die das Horn in dem Kulturleben der alten Welt hat¹⁾, stark hervortritt.

Neben den gekreuzten Giebelzeichen tritt noch ein aufrecht stehender Giebelpfahl auf (Abb. 3), im rheinischen Westen als Geck bezeichnet, was nach Jellinghaus (Die westfälischen Ortsnamen nach ihren Grundwörtern, Kiel und Leipzig 1902) das Drehbare bedeutet. An eine technische Beweglichkeit ist dabei nicht zu denken; das Wort wird von einem Gegenstand des täglichen Lebens übertragen worden sein, vorausgesetzt, daß die Deutung richtig ist. Im ostdeutschen Koloniallande erscheint dieser Pfahl in der Regel als ein aufrecht stehendes Brett. Der Pfahl, der meist nicht auf dem Giebel steht, sondern vor der Giebelspitze und mit dem Dachstuhl eng verbunden ist, wird auf allen Seiten stark profiliert. Im Osnabrückischen ist er tauartig gewunden und trägt oft einen sternartigen Abschluß, nicht selten auch einen eisernen Hahn als Wetterfahne, was vielleicht den Namen erklärt. Im Skandinavischen, wo der Pfahl den Namen „brand, husbrand“ führt, der an die indogermanische Wurzel „brēn“ mit der Bedeutung „bewegen, zucken, sich wie Flammen bewegen“ verdächtig anklingt (Kluge, Etymologisches Wörterbuch) und vielleicht an einen Büschel denken läßt, von dem noch zu sprechen sein wird. Dieser Pfahl kommt in reicher ornamentaler Ausbildung vor in Westfalen (Engerland, Ravensburg, Minden, Diepholz, Hoya Wittlage, Rahden, Wehlden, Dielingen), in Hannover (Stade, Lemförde) und stark vermisch mit dem Pferdegiebel (Peßler, Volkstumsgeographie), in Holstein (Lübeck, Fehmarn), Altmark. Im weiteren Osten in Brandenburg (besonders in der Neumark), Pommern, West- und Ostpreußen (hier häufig bei den Kuren), im Erzgebirge; weiterhin in Elsaß, Baden, Oberbayern, wo er oft zu einem Kreuz weitergebildet ist, in Holland (Groningerland), Provinz Sachsen, Braunschweig. Nördlich der Donau ist der Pfahl in Bayern zuweilen selbst in Backstein nachgeahmt (Schwenningen, Tagheim, Haßheim).

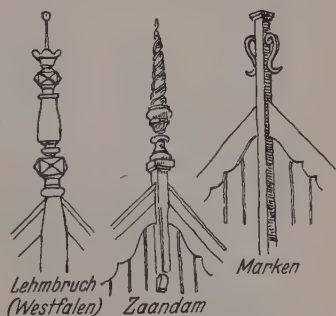


Abb. 3.

An Verbreitung steht dieses Giebelzeichen den Pferden nahe, ist ihm an Zahl wohl noch überlegen. In Verbindung damit ist es von C. Brandi (Mitt. d. Osnabrücker Geschichtsver. 18, 1893) als das Zeichen des Irmin, als die Irminsul, angesprochen worden und als Stammesgrenze der herminonischen Chasuaren ausgewertet. Meitzen scheint sich dem anzuschließen (Siedlungen usw. 3, S. 316/17). Die Frage spitzt sich nach dieser Sachlage dahin zu, welches Giebelzeichen ist altgermanisch, und welche mythologischen Beziehungen sind nachzuweisen. Alle aufgestellten Theorien, von denen keine ohne Widerspruch geblieben ist, schweben zunächst noch in der Luft, solange nicht die konstruktiven Notwendigkeiten klargestellt sind, erst dann kann man den mythologischen Hintergrund ins Auge fassen.

Die älteste Form des germanischen Hauses ist die Dachhütte²⁾, bei der das Dach unmittelbar über einer vertieften Erdgrube steht. An einem

¹⁾ S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, Berlin 1910. In Knossos zierte ein Doppelhorn den Giebel eines hausartig gestalteten Tonsarkophags (Evans, Prehistoric tombs of Knossos, S. 49), wo auf seine Bedeutung an den Religionsdenkmälern und an den Blendfassaden der phrygischen Felsengräber hingewiesen wird.

²⁾ Robert Mielke, Zur Vorgeschichte des niedersächsischen Bauernhauses, Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde. 1928.

Firstbalken, der mit den Enden auf zwei Pfosten ruht, lehnen sich, seitwärts und auch mit rundlicher Abschließung an den Giebeln, die Dachsparren. Der Grundriß (Abb. 4) dieses Grubenhauses bildet also ein Oval mit geraden Langseiten und abgerundeten Giebeln, an deren



Abb. 4.

mit geraden Langseiten und abgerundeten Giebeln, an deren einem der Eingang ist. Das Strohdach ist an den Giebelenden abgeschragt, ist also ein Walmdach. An den oberen Enden der Walme sind Löcher für den abziehenden Rauch, die späteren Eulenlöcher des Niedersachsenhauses, die schon an dem bronzezeitlichen Grabe von Helmsdorf (Größler, Sächs.-Thür. Jahreschriften 6, 1907, S. 18) nachgewiesen sind. Ob dieses Rauchloch freilich bereits zur Zeit des Grubenhauses vorhanden war, möchte ich bezweifeln, da von dem, im vertieften Innenraum

stehenden offenen Herde der Rauch aufsteigen und durch die Türöffnung ohne weiteres entweichen konnte. Aber auch ohne dieses Loch war die Festigung der Strohhaut an den Firstenden, wo der Wind dauernd zerrte, recht schwierig. Man begegnete dem dadurch, daß man an dieser besonders gefährdeten Stelle das Stroh mit Bast oder Gerten zusammenband. Es entstand so über dem Firstende eine Verdickung oder Verknötung, die sich deutlich von der geraden Firstlinie abhob. Noch in der 1475 erschienenen „Ars memorativa“ zeigt sich diese urwüchsige Bindung (Zeitschr. f. Volksk. 14, 1904, S. 165ff.), die auch in den Bildern zu der 1502 in Straßburg erschienenen Vergil Ausgabe mehrfach zu erkennen ist (Bartels, Der Bauer, S. 21, 22). So lange Zeit ist also diese Technik lebendig geblieben, daß sie Zeichner jener Zeit noch an ländlichen Primitivbauten gesehen hatten und sie unbewußt auch bei Fachwerkbauten anwandten¹⁾.

Ein anderes und jüngerer — weil entwickelteres — Verfahren ging dahin, den First durch Erdplaggen, die mit Holzstiften befestigt waren, zu sichern, wodurch eine dickere Firstlinie, eine fast plumpe Verstärkung des Firstes entstand, die sich von ihm deutlich abhob und wie eine Riesentraube erschien (Abb. 5). Für ein Giebelzeichen war hier ebensowenig Platz wie bei der erstgeschilderten Technik.

Mit der Zeit machte sich wohl die Stellung der Firststützen am Giebeleingange als recht störend bemerkbar. Um den Eingang frei zu bekommen, entstand in Niedersachsen in dem Sparrendach eine geradezu geniale Erfindung, die sich fast ganz Deutschland und seine Grenzgebiete eroberte und an der norwegischen Westküste bis zum Stifte Bergen vordrang. Das Sparrendach verzichtete auf den Firstbalken, lehnte je zwei Sparren gegeneinander und befestigte sie gegen den Windstoß durch innere schräg angebundene, später angenagelte Latten, die sogenannten Windrispen. Da-



Abb. 5.

¹⁾ Man wird nicht einwenden können, daß die Zeichner vielleicht ungenau waren. Gewiß werden sie oft aus dem Gedächtnis ihre Bilder entworfen, gewiß auch manches nur schematisch angedeutet haben. Aber darin liegt doch die Beweiskraft, daß sie einem Schema folgten, das ihrer Zeit bekannt gewesen sein mußte.

durch war ein sehr stabiles Gerüst erreicht, das jedem Winddruck standhielt, aber den Eingang von den störenden Mittelstützen freihielt. Äußerlich blieb das Dachhaus zunächst noch unverändert, hatte also noch kein Rauchloch und keine Veranlassung zur Schaffung eines Giebelzeichens. Doch mit dem Verschwinden der Erdgrube und dem Entstehen der Seitenwände entstand auf den noch immer abgewalmten Strohdächern die Notwendigkeit, dem Rauch einen einigermaßen geregelten oberen Abzug zu schaffen. Das Rauch- oder Ulenloch wurde geschaffen, mußte jedoch gegen den Wind besonders gut gesichert werden — zunächst wohl noch durch Festbinden an die vorderen Sparren, wie ich es noch kurz vor dem Weltkriege in Oldenburg gesehen habe, dann durch Einfügung eines dreieckigen Rahmens, der leicht an dem ersten Sparrenpaar befestigt werden konnte (Abb. 6). Von einem Giebelzeichen ist auch hier, da keine strukturelle Notwendigkeit vorlag, noch keine Rede; höchstens erhielt der Rahmen zu seiner Festigung eine, wenig über die Firstspitze hinausreichende Stütze, die später mannigfaltig verziert wurde und sich in dem Geck, Giebelspieß, Brant oder Husbrant behauptet hat, ohne aber eine symbolische Vorstellung zu tragen. Erst mit der Verkümmerung und dem Verschwinden des Walmes und der Umwandlung in den senkrechten Giebel, was im allgemeinen erst nach dem 30jährigen Kriege



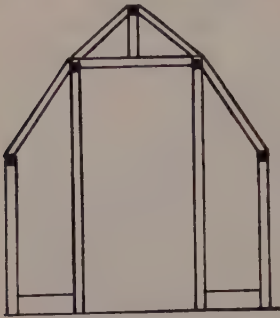
Abb. 6.

eintrat, machte sich die Notwendigkeit geltend, die Giebelenden des Strohdaches vor dem Winde zu sichern. Es geschah in einfachster Weise durch vorgelegte Schutzbretter, durch die Windbretter oder Windlatten, die zum Schutz gegen Fäulnis über die Firstlinie verlängert wurden und — einem natürlichen Schmuckbedürfnis nachkommend — durch Ausschneidung verziert wurden. Diese Giebelverzierung aus konstruktiver Ursache ist also verhältnismäßig jung und ursprünglich, wie sich das noch ergeben wird und keineswegs bewußt als Pferdekopf gestaltet worden. Die Umwandlung des Walmes in den senkrechten Giebel erfolgte nicht mit einem Male, sondern man begnügte sich, zunächst die untere Hälfte aufzurichten, die obere indessen noch als Halbwalm stehen zu lassen. Da hierbei nur die unteren Dachränder durch Windbretter zu sichern waren, so entfiel die Notwendigkeit, sie zu einem Giebelschmuck zu gestalten. Es wurde lediglich der dreieckige Rahmen um das Eulenloch angebracht, wie man es noch häufig im Gebiete des Niedersachsenhauses beobachten kann.

Im skandinavischen Norden entstand der Giebelschmuck im Anschluß an eine besondere Art der Dachkonstruktion, dem sogenannten Ansdache (Abb. 7). Hier ist es noch heute üblich, hat aber, wie neuere Forschungen ergeben¹⁾, auch in Deutschland einst die Hausgestaltung beherrscht. Bei dem Ansdache wird der Firstbalken von einer Reihe hintereinander stehender Holzpfosten, die auf Querbalken stehen, getragen. Die Sparren liegen auf ihnen und auf den Seitenwänden. Denn sie lehnen sich nicht auf die Erde, sondern auf die niedrigeren Pfostenwände derart auf, daß das Dach in der Mitte einen Knick erhält. Da die Dachhaut zudem nicht aus weichem Stroh besteht, sondern aus Birkenrinde; Schindeln oder anderem festen Belag, so entfällt auch die Notwendigkeit der Windbretter. Eine Verzierung erhalten die Enden des oft weit hervortretenden Firstbalkens, der mit Drachenköpfen (Abb. 8), nicht mit Pferdeköpfen!

¹⁾ Schier a. a. O.

verziert wurde. Dieses Ansdach hat einst das germanische Mitteleuropa beherrscht. Als ein Rückzugsgebiet stellt sich Oberbayern dar, aber hier ist das Drachenmotiv verlorengegangen; es ist verdrängt von anderen



Nordische Halle

Abb. 7.

christlichen Symbolen, die ihre äußerliche, nachträgliche Natur schon darin kundgeben, daß sie oft nicht organisch aus der Konstruktion hervorgegangen sind, sondern recht willkürlich dem Dachrand angefügt worden sind. In Litauen, das mit seinem Hausbau ganz auf nordgermanischer Grundlage steht, ist das ehemalige Ansdach zumeist von dem Sparrendache verdrängt; als nordisches Erbe hat es aber die Neigung zur Ausbildung des Giebel-

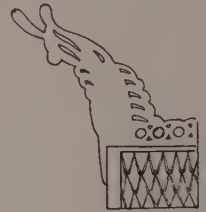
Norwegen
(Galskirche)

Abb. 8.

schmuckes zu der menschlichen Figur bewahrt, die, wohl aus innerer nationaler Anlage keimend, den Drachen beiseitegeschoben hat und den charakteristischen Namen „Pupka = Puppe“ führt. Wenn heute der Osten Deutschlands neben den gekreuzten Windbrettern vielleicht mindestens ebensoviel aufrecht stehende Bretter hat, die als Blume, Stern, Kreuz, Hahn oder als willkürlich gestaltete ornamentale Form erscheinen, dann ist dieses sicher nicht von Skandinavien beeinflusst, sondern hängt mit der Aufrichtung des Steilgiebels zusammen.

Nur an einer Stelle des Ostens hat sich die nordische Überlieferung erhalten: bei den in Posen, Schlesien und Ungarn häufigen alten Holzkirchen, bei denen nicht nur das Ansdach geblieben ist, sondern auch die Neigung zu fabulierenden Drachendarstellungen. Es steht dies mit der von Schier herausgearbeiteten Tatsache in Verbindung, daß in dem etwa 300 km breiten östlichen und südlichen Grenzsaum, der sich von der Weichsel über die Lausitz bis in die zentralen Mittelgebirge Europas erstreckt, sich die Eigenart der Nordgermanen besser erhalten hat, als es im inneren Deutschland der Fall war. Daraus ergab sich auch die Erhaltung des Ansdaches in Oberbayern.

Auch der Giebelpfahl zeigt niemals eine Pferdedarstellung, sondern es herrschen in dem ganzen Gebiete ornamentale Bildungen, die wohl hin und wieder Neigung zur Darstellung der menschlichen Figur zeigen (daher bei den preußischen Litauern als Pupka = Puppe genannt), sonst aber auf Kreis und Stern beschränkt bleiben, in dem Kreuz und Hahn indessen einen verhältnismäßigen späten christlichen Einschlag verraten.

Die Vertreter der mythischen Herkunft des Pferdegiebels legen besonderen Wert auf die Tierdarstellungen an den, dem 5.—8. vorchristlichen Jahrhundert angehörigen, im Elb- und Saalegebiet zahlreich gefundenen Hausurnen. In der Tat sind bei einzelnen wie der von Hoym, Andeutungen von Tierköpfen vorhanden, die aber nicht am Giebel stehen, sondern am unteren Ende des Daches reihenförmig angeordnet sind. Die Deutung als Pferd ist zudem so zweifelhaft, daß sie nicht zur Stütze einer auch sonst unsicheren Theorie dienen kann. Die oben genannte und die sogenannte zweite und dritte Urne von Hoym lassen auf dem First eine kammartige Erhöhung erkennen, die man wohl mit Sicherheit als Plaggendeckung ansprechen kann, aber nicht als Tierdarstellungen. Von Interesse sind auch die beiden Urnen von Wilsleben, die mit den von oben nach unten streichenden Furchen an Strohdächer erinnern, und durch kopfartige Buckel

und Erhöhungen an den Giebelspitzen an den Strohknauf zur Befestigung der Strohlagen denken lassen¹⁾. Sie sind also keine rudimentären Giebelzeichen, sondern eine technische Vorrichtung. Für jene beweisen sie nichts.

Besonderes Interesse verdienen zwei pferdekopfartige Bretter, die in einem Brunnen der dem Anfang unserer Zeitrechnung angehörenden Altenburg bei Niedenstein neben Türflügeln gefunden worden sind (Abb. 9)²⁾. Sie sind beide unter sich verschieden gestaltet und haben eine verblüffende Ähnlichkeit mit manchem Giebelzeichen der Gegenwart. Vielleicht dienten sie einstmals diesem Zweck, aber einen Pferdekopf lassen sie nicht erkennen,

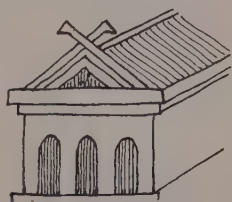
eher einen schematischen Tierkopf, der auch jedes andere Tier sein kann. Jedenfalls müssen sie, solange nicht weitere Beobachtungen vorliegen, für die Frage des Pferdegiebels ausscheiden.

Die Hausurnen und die Funde der Altenburg beweisen, daß in der vor-



Altenburg (Hessen)
Latènezeit

Abb. 9.



Egbert-Codex

Abb. 10.

christlichen Zeit das Haus mit kopfartigen Gebilden geschmückt worden ist, die wohl sicher einen apotropäischen Zweck zu erfüllen hatten, die aber ganz gewiß nicht am Giebel angebracht waren. Die älteste Darstellung in nachchristlicher Zeit, die mir zu Gesicht gekommen ist, befindet sich in dem Egbert-Kodex³⁾ (Abb. 10) und zeigt zwei gekreuzte Windbretter mit spitzzulaufenden Tierköpfen, die aber Pferde unbedingt nicht sind. Er stammt aus dem 9. Jahrhundert. Das dargestellte Gebäude ist ein Quaderbau, anscheinend mit fester Bedeckung, aber dem Zeichner müssen in seiner moselländischen Heimat Strohdächer vor Augen gewesen sein, die solche Giebelzeichen ganz allgemein getragen haben. Andere Steingebäude aus demselben Kodex⁴⁾ zeigen die gleichen Windbretter, die aber ohne Ausschnidungen sind. Da auch weitere Miniaturen solch Überkreuzungen zeigen, so scheint es, daß die antike Akroterie, die u. a. in dem *Psalterium aureum* aus dem Ende des 9. Jahrhunderts als eine durchlochte Scheibe, bei einer weiteren Darstellung als ein dreilappiges Blatt vorkommt, bei der Übertragung des in Westdeutschland wohl vorhandenen Giebelbrettes auf Steingebäude von Einfluß gewesen wäre. Auf dem berühmten Teppich von Bayeux, der aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammt⁵⁾, zeigen die Blockbauten an den Giebeln aufrechte Stäbe — also noch alt-nordische Überlieferung — aber ohne jede Verzierung.

Auch in spätmittelalterlichen Druckschriften (Ars memorativa 1475, Hortus sanitati 1498, Anton Möller, Bauernkirchs 1587, Hans Schäufelin um 1530) lassen sich unverzierte, einfache Kreuzungen der Windlatten erkennen⁶⁾. Eine Zeichnung in der Prachtausgabe des Vergil (Lyon

¹⁾ Dagegen lassen einige der in Italien gefundenen, im Museo Archeologico in Florenz aufbewahrten Urnen (Tarquinia, Corneto, Vetulonia, Lazio, St. Marino) Tierköpfe unbestimmbarer Art erkennen, die aber nicht am Giebelende, sondern reihenweise auf dem Firste stehen.

²⁾ Zeitschr. f. hess. Gesch. N. F. 33, 1909, S. 23ff.

³⁾ Stephani, Der älteste deutsche Wohnbau, Leipzig 1902, 2 S. 46. Der Kodex zeigt noch vier andere Häuser mit Windbrettern, die unverziert sind.

⁴⁾ Sigbert von Minden bei Stephani a. a. O. S. 486.

⁵⁾ Stephani I, S. 435.

⁶⁾ Der Stich von 1475 aus der Ars memorativa läßt eine knaufartige Strohbündelung erkennen, die als Vorläufer des Giebelzeichens gedeutet werden kann. Die gleiche Bündelung entsteht bei den Strohdächern des Schwarzwaldes, wo es keine

1517)¹⁾ zeigte ein Fachwerkhaus mit Strohdach, bei dem das Stroh an der Giebelspitze zu einem Bündel zusammengebunden ist, wie es in ähnlicher Weise auch die Hausurnen andeuten. Eine Handzeichnung von C. W. E. Dietrich von 1745, die anscheinend aus der Umgebung von Dresden stammt²⁾, hat einen Giebelpfahl. Da das Haus einen Schornstein hat, so bezeugt es für eine so späte Zeit, daß die gekreuzten Giebelbretter auch in dieser mitteldeutschen Gegend nicht bekannt waren.

Das Giebelzeichen ist also von Hause aus kein Apotropeion. Es ist aus der Konstruktion des Daches hervorgegangen: der Pfahl aus dem nordischen Ansache, die Giebelkreuzung aus der Umwandlung des Walmes in einen senkrechten Giebel. Veranlassung zu einer Verzierung lag bei beiden Formen sehr nahe, bei dem ersteren zu einer scharfen, runden, stark wirkenden Plastik, bei den Brettern zu einer mehr flächenhaften Profilierung. An und für sich ist die Verzierung in die Hand des Ausführenden gelegen und nur von einer der beiden konstruktiven Bildungen beeinflußt. Es liegt aber im Wesen der Volkskunst, sich typischer Vorstellungen zu bedienen, denn nur dadurch wird sie weiten Kreisen verständlich; es liegt weiterhin nahe, nicht im Spiel der Phantasie beliebige Vorstellungen zu verdeutlichen, sondern durch die Gestaltung einen Gedanken symbolisch zum Ausdruck zu bringen. So erklärt es sich, daß — in Verbindung mit dem Nachahmungstrieb — in weiten Gebieten man sich zu allgemein akzeptierten Formen bekannte. Wenn nun — nur abhängig von der Konstruktion des Daches — wenige bestimmte Bildungen aus dem Tierreich ganze Landschaften beherrschen, und gleiche Darstellungen auch in anderen, weit voneinander gelegenen Gegenden erscheinen, dann müssen dem bestimmte Ursachen zugrunde liegen. Petersen, der zuerst diesen Hintergrund erkannte und in seinem zitierten Buche darlegte, kam zu dem Ergebnis, daß in dem Pferdegiebel das Symbol des Himmelsgottes Freyr, in dem Hahn das Tier Donars, in dem Schwan ein Sinnbild des Wolkenhimmels zu erkennen, vor allem aber einen uralten Frühlingsmythus zu sehen. Er stützte sich dabei auf eine weit verbreitete Sage, in der eine schein tote Frau aus dem Sarge zu ihrem Gatten zurückkehrte. Dieser wollte das Wunder nicht eher glauben, als bis die Pferde aus den Bodenfenstern heraussehen. Das ist eine beliebte Wandersage, die in Köln am Rhein, Dünkirchen, Holland (Drenthe), Hamburg, Glückstadt, Lübeck, Danzig, Magdeburg, Torgau, Dresden, Schweinfurt, Memmingen, Nürnberg und Florenz — von letzterer Stadt also abgesehen — vorwiegend in Altsachsen lokalisiert ist, und die fast immer dahin endet, daß der ungläubige Besitzer zur Erinnerung an das Wunder ein oder zwei Roßköpfe an seinem Hause anbringen läßt. Man kann indessen nachweisen — Petersen hat es selbst unternommen — daß diese Sage von einem Vorbild ausgeht, daß sie gewandert ist, und daß sie sich auch nachträglich an ein Haus mit besonderen Wahrzeichen gehängt hat. Für die Entstehung der Pferdeköpfe an den Giebeln sagt sie aber nichts. Aber auch die mythologischen Beziehungen, die Petersen heranzieht, halten einer kritischen Untersuchung nicht stand. Vor allem scheitern die daran geknüpften Folgerungen an der Tatsache, daß die gekreuzten Windlatten ursprünglich glatt sind, und daß die Verzierung — von der erwähnten Darstellung im Egbertkodex abgesehen — erst verhältnismäßig spät auftritt. Es ist noch nicht angebracht, diese Zeit

Giebelzeichen gibt, eine ähnliche auch bei den Walmdächern Niederdeutschlands, bei denen, wie schon gesagt, für die Windbretter weder Platz noch eine technische Notwendigkeit war. Wo dagegen die Plaggendeckung mit den Holzstiften, die sich nicht zu Giebelzeichen entwickelt hatte, zu einer knopfartigen Verdickung geworden ist, da erinnert sie gleichfalls an die Aufbauschung bei den Hausurnen.

¹⁾ Rudolf Kleinpaul, Das Mittelalter, Leipzig o. J. 1, S. 105.

²⁾ Henne am Rhyn, Kulturgesch. d. deutsch. Volkes II S. 360.

schon näher zu bestimmen, aber man hat doch den Eindruck, daß die Pferdeverzierung erst nach dem 30jährigen Kriege allgemein wurde¹⁾.

Und doch werden wir — allerdings auf einem anderen Wege — zu einem ähnlichen Ergebnis kommen wie Petersen, wenn auch der mythische Hintergrund der Giebelpferde dabei zum Teil in einen tieferen Horizont rückt, nicht aber die Beziehungen zu ihm. An vielen altsächsischen Häusern, besonders im Umkreis von Hamburg und Harburg, sind an den Außenwänden häufig merkwürdige Zeichnungen, mehr oder minder stilisierte besenartige Sträube in Ziegelmosaik angebracht, die Petersen als Donnerbesen bezeichnet hat (Der Donnerbesen, Kiel 1862). Auf die von ihm dargelegte Begründung kann ich hier nicht eingehen; es ist aber von der Wissenschaft anerkannt, daß in dieser Zeichnung ein Symbol vorliegt, das das Haus vor Blitz, Brand, Hexen und anderen Unfällen schützen soll und durch diese Aufgabe die Bezeichnung mit Recht trägt²⁾. Pflanzte man doch auch auf den alten Strohdächern gern das sogenannte Donner- oder Blitzkraut, den Donner- oder Jupiterbart (*Sempervivum tectorum*) als ein nicht ohne Grund beliebtes Mittel gegen Blitzschlag und Feuer, weil die dicken fleischigen und wasserhaltigen Blätter dieser überaus üppig wuchernen Pflanze das Zünden sehr erschwert. Zwischen dem Donnerbesen und dem Donnerkraut bestehen neben der Benennung insofern noch Beziehungen, als beide das Haus gegen Brand schützen sollen. Beide sind also Abwehrsymbole, Apotropäen, die auch in dem Altsachsengebiete als in Ziegelmosaik hergestellte Mühle auftritt. Sie spielt zwar in den Sagen eine etwas geheimnisvolle mythische Rolle, aber als Abwehrsymbol ist sie schlecht legitimiert. Bestimmte Ähnlichkeiten, die durch den etwas ungefügten Backstein hervorgerufen werden, lassen vermuten, daß es sich um eine ornamentale Ableitung aus dem Donnerbesen handelt.

Es sind noch andere Symbole bekannt, die am Hause die Aufgabe der Abwehr feindlicher Gewalten zu übernehmen haben: das Pentagramm, der Drudenfuß, das Drudenkreuz, der Albfuß als Mittel gegen böse Geister und Hexen, das in katholischen Gegenden auch der am Palmsonntag oder blauen Ostertag (Sonntag vor Ostern) geweihte Palmenzweig sein kann. Auch das Hakenkreuz findet sich häufig unter allerhand ornamentalen Verschlingungen versteckt als Abwehrsymbol, besonders an den Türpfosten der Giebelwand. Weit verbreitet ist das Vertrauen zu einem gefundenen Hufeisen, das auf die Schwelle genagelt wird, um böse Feinde abzuhalten. Die Pflanze Kraienfoot (*Lycopodium*, Schlangenmoos, Kolben-Bärlapp) gilt gleichfalls als Hexenvertreiber und wurde darum an die Tür genagelt, zu Kränzen gewunden, die man in den Zimmern aufhing und um die Kleider wand (Niedersachsen 6, 1900, S. 248). Auch die mystischen drei Buchstaben C(aspar), M(elchior), B(althasar) dienen dem gleichen Zwecke und werden an die Stalltüren gemalt, wie auch in bestimmten Notfällen gewisse Buchstabenformeln als Abwehr gegen die Pest oder Weiheinschriften. Am bemerkenswertesten ist unter den Abwehrsymbolen wohl der sogenannte Neidkopf, zumeist eine häßliche menschliche Grimasse, die in dem nordgermanischen Gebiete ursprünglich vielleicht von einem Pferdekopf vertreten wurde. Es gibt also eine ganze Reihe von Symbolen, die das Haus und seine Bewohner zu schützen hatten. Wenn man weiter Umschau hält,

¹⁾ Auffallend ist es, daß von mehreren Hundert Miniaturen, Zeichnungen und Holzschnitten, die ich in der Literatur geprüft habe, nur recht wenige einen verzierten Giebelschmuck haben. Das kann kein Zufall sein und spricht gleichfalls für ein sehr spätes Auftreten des Giebelschmuckes.

²⁾ Das Wort ist also eine von Petersen erfundene gelehrte Bezeichnung, die heute allgemein angenommen ist. Von volkstümlichen Benennungen ist mir nur „Gewitterquast“ bekannt geworden, die U. I. Folkers (Das lauenburgische Bauernhaus, Ratzeburg i. Lbg. 1927, S. 7) anführt.

ist auf der ganzen Erde der gleiche Elementargedanke lebendig, um das Haus, den Sitz der Lebenden — teilweise auch der Toten — vor Unheil zu bewahren.

Auf die knopfartige Verdickung auf den Firstenden der Hausurnen ist bereits Bezug genommen; sie stellt sich als eine Verknötung des Strohes heraus, ist also noch keine Giebelverzierung (Abb. 11). Diese Urnen, die man bisher für Modelle vorgeschichtlicher Wohnbauten angesehen hatte, die besonders im Gebiet des Nordharzes als eine geschlossene Gruppe, sonst aber vereinzelt in Skandinavien und Pommern vorkommen, sind indessen, wie Ölmann nachgewiesen hat (Bonner Jahrb. 134, 1929, S. 33ff.) keine Wohnhäuser, sondern Speicher. Ein solcher Wirtschaftsbau hatte im Altertum eine weit größere



Abb. 11.

Bedeutung als das Wohnhaus insofern, als er den größten Schatz des Bauern, die Erntefrucht, für den Winter aufzubewahren hatte. Der Bewohner einer Wohnhütte konnte sich bei Unfällen, bei Blitzschlag, Überschwemmung, auch gegen feindliche Geister und Dämonen in der Regel persönlich in Sicherheit bringen. War aber der Speicher verbrannt oder vernichtet, dann waren ihm die Mittel für den Unterhalt im Winter entzogen. Daher waren die Speicher nicht nur solider gebaut als die Wohnhütten, sondern sie wurden auch noch durch Abwehrsymbole dem Schutz der Gottheit besonders unterstellt.

Diese Wertschätzung des Speichers übertrug sich auch auf ihre Nachbildung, auf die Speicherurnen, um die Asche der Verstorbenen nach Möglichkeit zu sichern. Eine gleiche Aufgabe haben die, in Pommerellen zahlreich gefundenen Gesichtsurnen, die nach der heutigen Auffassung die Gesichtszüge der Verstorbenen wenigstens soweit zeigen, als die Geschlechter unterschieden wurden, was nach meiner Auffassung unhaltbar ist, da es näherliegt, die Gesichter als Schutzzeichen zu deuten. Das wird bestätigt durch die Tatsache, daß die daneben auf den Gefäßen dargestellten Gegenstände: Nadel und Waffen als schneidende Werkzeuge, die gespreizte Hand und ihr Ersatz durch den Kamm, weiter die Metallanhängsel: blaue Perlen usw. Abwehrcharakter haben (La Baume, Zeitschr. f. Ethn. 64, 1932, S. 141ff.). Und schließlich dürfte — analog dem Neidkopf — auch das Gesicht diese apotropäische Aufgabe übernommen haben. Wenn also bei den Nachbildungen vorgeschichtlicher Hausbauten, bei denen oft auf Einzelheiten verzichtet worden ist, gerade die Abwehrsymbole auffallend deutlich angebracht sind und weiter zahlreiche Völker den gleichen Schutzgedanken bei ihren Hausbauten zum Ausdruck bringen, und selbst an vielen deutschen Bauernhäusern und manchem Bürgerhause die Abwehrsymbole so oft anzutreffen sind, dann wird die Auszierung der ursprünglich nur konstruktiv notwendigen Giebelzeichen demselben Vorstellungskreise entsprossen sein. Der Aberglaube, daß die nach außen gekehrten Pferdeköpfe das Unheil abzuwehren hatten, was J. Grimm vertrat, daß sie bei umgekehrter Stellung das Glück herbeiziehen sollten, ist ja noch heute im Volke in Sprichwörtern lebendig, wie auch das nach außen oder innen gekehrte Hufeisen denselben Gedanken vertritt.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß ein solcher Schutz nur von dem Pferdekopf allein ausgeht. Auch andere Darstellungen: Köpfe, der senkrechte Pfahl und das aufrechte Brett dienen diesem Zwecke um so mehr, als sie an einer so stark in das Auge fallenden Stelle erscheinen. Bei dem Pfahl bzw. dem Brett fallen rundliche Gestaltungen, die vielleicht Sonnenscheiben (?) oder Menschenköpfe vorstellen sollten, Sternfiguren (Münsterland) und besonders der Hahn, der im katholischen Münsterlande, bei Münden a. W., Rahden, im hannoverschen Wendlande, Braunschweig

und vereinzelt an anderen Stellen als eine offenbar in das Christliche übersetzte altheidnische Vorstellung von dem Tier Donars ist, der Schwan, der im Altenlande und in den westlich anstoßenden friesischen Gebieten heimisch ist, und der auch von den Angelsachsen nach England gebracht wurde, vor allem aber das Kreuz, das im ganzen deutschen Sprachgebiete — bei Giebelpferden und bei Giebelbrettern gleich bevorzugt ist (Abb. 8), alle diese Tatsachen sprechen für die Abwehraufgabe bei den Giebelzeichen¹⁾.

Oft ist das Kreuz über dem älteren Wahrzeichen angebracht, als wollte das Christentum auch seinerseits die Vorstellung durch diese sieghafte Beherrschung des alten mythologischen Gedankens bezeugen. Dem gleichen Abwehrgedanken ist wohl auch erwachsen, daß im Bayerischen Gebiete neben den Pferdeköpfen noch Engelsfiguren, die Blasengel, Vögel (Pelikane) bevorzugt sind. Nur ein Verblässen dieser Vorstellungen ist es, wenn in Oberbayern Gemböcke, auf den Nordseeinseln Schiffsanker, in Nordflandern Sirenen bereits moderne materielle Beziehungen in den Vordergrund schieben, während der Hirschkopf, der in dem Beowulfsliede, dem Heliandgedichte, an einem langobardischen Holzsarge in Italien, in einer angelsächsischen Miniatur (Stephani, I S. 414) eine Wertschätzung bezeugt, die sich vielleicht auf die hornartigen Gestaltungen mancher einzelner Giebelbretter in der Ostmark zurückgezogen hat.

Es scheint also sicher zu sein, daß dem Giebelzeichen neben seiner technischen Notwendigkeit auch eine Abwehrbedeutung zukommt. Trotzdem aber wird man eine unmittelbare Beziehung zu der altgermanischen Mythologie ablehnen müssen. Zwar ist ein solcher Hintergrund nicht ganz zu leugnen insoweit, als, wie bei dem Neidkopf, dem Pferdeschädel und anderen Bildungen, unverkennbar ein Schutzgedanke mitspielt. Die mythologischen Überlieferungen Skandinaviens und zahlreiche Tatsachen aus der deutschen Volks- und Sagenliteratur bezeugen das²⁾. Die glückverheißende Kraft des Pferdekopfes verbürgt ein Sprichwort von der Insel Fehmarn, nach dem „Perdkop in Deel gift Glück in Hus“. Vielfach werden diese Köpfe nicht am Äußeren, sondern im Innern angebracht, in der Bodenluke, an den Hauspfosten, mit Vorliebe an dem über dem Herd befindlichen Rähm oder Speckwiem, selbst auf dem Zaun; das spricht ebenso wie der Donnerbesen dafür, daß die Abwehrsymbole nicht an den Giebel gebunden sind, sondern erst spät von dieser bevorzugten und in das Auge fallenden Stelle Besitz ergriffen haben³⁾. Als Kopf gestaltet, tritt das Giebelbrett erst im 9. Jahrhundert im Egbertkodex auf; im allgemeinen ist es nach Ausweis der Miniaturen bis in das 17. Jahrhundert unverzerrt geblieben. Von dieser Zeit an erscheinen die Giebelpferde auf den Bauernhäusern in Massen, besonders in Altsachsen, in Gebieten, die mehr oder minder unter dem Einflusse der Welfen standen. Das Wappenbild dieses Fürstenhauses war das springende weiße Roß, dessen mythologische Beziehungen allerdings in die heidnische Vorzeit zurückreichen⁴⁾. Dieses welfische Wappentier hat dann anscheinend auch die Giebelbretter beeinflußt und sie — in Anlehnung an die apotropäische Bedeutung des Pferdes — zu Pferdeköpfen gestaltet. Das ist an sich nicht überraschend,

¹⁾ Bei den sogenannten Heidenhäusern im Kanton Wallis und Aargau, die mit heiliger Scheu betrachtet wurden und meist sehr alt sind, hat man bisweilen unter dem obersten Firstbalken ein Brett mit einem plastischen Kreuz angebracht. Staebble, Das Goms, S. 60.

²⁾ Den schon mitgeteilten Belegen sei noch ein sehr charakteristischer Fall aus der Schweiz angereicht. Rochholz berichtet, daß man auch Rinderköpfe gegen den Blitz aufhing.

³⁾ Nach Petersen (S. 40) wurden noch vor vier Jahrzehnten in Holland Pferde an die Haus- und Stalltüren gemalt.

⁴⁾ Ursprünglich war es freilich der Löwe, der erst 1361 dem Pferde gewichen ist.

denn Beispiele, daß Fürsten- und Landeswappen auf die repräsentative Darstellung in der Volkskunst Einfluß ausgeübt haben, sind nicht selten. Es sei an die Lilie der Bourbonen erinnert, die das Kunstgewebe der Spätrenaissance auch auf nichtfranzösischem Boden stark beeinflußt hat, auf das Granatmuster, das in der Gotik und Renaissance die Kunst beherrschte. Der zweiköpfige Adler des alten deutschen Reiches hat in Stickereien, auf Stuhllehnen und an Kirchenkronleuchtern ein weites Gebiet erobert, auf dem er von dem doppelköpfigen Adler der gewerbestarken Stadt Lübeck wirksam gestützt wurde. So ist auch das springende Sachsenroß zu einem beliebten Gegenstand der darstellenden Kunst geworden, als man nach dem Abschluß des 30jährigen Krieges sich anschickte, bei Wiederherstellungen und Neubauten die bisher unverzierten Giebelzeichen zu sprechenden Symbolen auszugestalten.

Der mythologische Hintergrund ist also vorhanden, den sowohl die Sagenwelt Niedersachsens als auch das Welfenwappen bestätigen. Wenn indessen das Giebelpferd im Anschluß daran erst spät entstanden ist, dann bedarf auch unsere Vorstellung, daß in dem östlichen Kolonialgebiet die Giebelpferde Verkümmernissen des Altsachsenrosses sind, der Korrektur. Es dürften im Gegenteil, wie der Egbertkodex zeigt, wie es auch die angeblichen Giebelbretter von der Altenburg bezeugen, auch hier die ein-



Malerei in der Kirche
zu Dargitz (Uckerm.)

Abb. 12.

fache Tierkopfzeichnung das Ursprüngliche gewesen sein, hinter der man wohl einen Pferdekopf, aber mit demselben Recht auch jedes andere Tier vermuten darf. Nicht ein bestimmtes Tier scheint mir das Wesentliche zu sein, sondern der Kopf, der je nach dem Stamm und dem geographischen Gebiet vom Drachen über das Pferd bis zum Menschenkopf wechselt¹⁾ und in dunkler Rückerinnerung an mythische Überlieferungen bald als Pferde-, bald als Hasen- oder Hundskopf bezeichnet wurde. Erst seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, als sich die Wissenschaft diesen geheimnisvollen Bildungen zu-

wandte und manche Erörterung in Zeitungen und Zeitschriften ins Volk sickerte, befestigte sich die Vorstellung, in den unbestimmten Symbolen das Roß der germanischen Götter zu erkennen, auch wenn keine Ähnlichkeit vorlag und keine bestimmte Tatsache dafür zeugte. Ein Freskenbild in der Kirche zu Dargitz (Abb. 12) bei Pasewalk aus dem 15. Jahrhundert zeigt am Hause keine Köpfe, sondern Voluten (Heimatkalender f. d. Kr. Prenzlau 1933, S. 100).

Der senkrechte Pfahl oder das Brett, die auf die Konstruktion des Daches zurückgehen, hat sich in dem ganzen deutschen Sprachgebiet gehalten, obwohl auch bei dem Sparrendach eine Notwendigkeit nicht mehr vorlag. Die bestimmte figürliche Ausgestaltung setzte gleichwohl auch hier offenbar recht spät ein. Da in dem Kolonialgebiet beide Typen vertreten sind, so verbanden sich hier verspätete Ausläufer der mythischen Überlieferung vom Pferde des Himmelsgottes mit der, in Deutschland schon seit mehr als mindestens einem Jahrtausend überwundenen uralten Dachkonstruktion des germanischen, vielleicht gar des indogermanischen Urhauses, ein Ergebnis das uns wohl befriedigen kann, wenn sie auch einer lieb gewordenen Vorstellung den Garaus macht, wie bei dem angeblich

¹⁾ So ist auch der rohe Menschenkopf, der am Firstende eines vorgeschichtlichen Hauses in Tordos erscheint, ein Apotropeion, während die überkreuzten, stark astartig umgebogenen Giebellatten, die auf einer steinzeitlichen Scherbe bei Szeged beobachtet sind, wohl nur konstruktiv sind (Prähist. Ztschr. XXI, S. 186 u. 192).

slawischen Rundling, der wieder für die germanische Vorzeit zurückgewonnen ist. Da indessen auch die verhältnismäßig junge Vorstellung, in dem aufrechten Brett eine menschliche Figur zu erkennen, die in deutlichen Mannesdarstellungen zum Ausdruck kommt, sogar bei dem modernen Ziegeldach noch nicht völlig verklungen ist, bezeugt mir die Tatsache, daß ich wiederholt menschliche Figuren auf festen Dächern beobachtet habe. So einmal bei Bitterfeld (Pouch) einen Bleisoldaten, in Friedersdorf bei Dobrilug eine Gipsbüste Kaiser Wilhelms I., der es sich bei Lebzeiten gewiß nicht hat träumen lassen, einmal als Ersatz eines mythischen germanischen Helden auf der Giebelspitze eines Bauernhauses zu stehen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 17. Februar 1934.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

1. In die Gesellschaft ist aufgenommen: Herr Dr. med. Ebenhard, Berlin-Lichterfelde (Lessing). — Wir haben den Tod zu beklagen von Schriftsteller Mendel (Mitglied seit 1922) und Prof. Dr. Meisenheimer (Mitglied seit 1912).

Unser Mitglied, Herr Preuß, ist zum Ehrenmitglied der Anthropologischen Gesellschaft Florenz ernannt worden.

2. Vor der Tagesordnung: Herr Krickeberg: Ein Belegstück für alte ethnologische Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika (mit Lichtbildern). Der Vortrag erscheint in erweiterter Form später als besondere Abhandlung.

3. Tagesordnung: Herr Henseling: Das Alter der Maya-Astronomie und die Frage nach der primären Hochkultur (mit Lichtbildern). Bericht ist nicht eingegangen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 17. März 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer, später Herr Schuchhardt.

Vor der Tagesordnung: Herr Unverzagt: Der Kottbuser Goldfund (mit Lichtbildern).

Tagesordnung: Herr Buttler, Köln (als Gast): Das bandkeramische Dorf von Köln-Lindenthal, seine Bauten und Funde (mit Lichtbildern). Bericht erscheint in Heft 4—6 als besondere Abhandlung.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 28. April 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer, später Herr Lessing.

Vor der Tagesordnung: Herr Doppelfeld: Der neuentdeckte Einbaum von Forst (mit Lichtbildern).

Tagesordnung: Herr F. R. Lehmann, Leipzig hält einen Vortrag über

Prophetentum in der Südsee.

Da ein Teil meines Materials schon in der Zeitschrift „Christentum und Wissenschaft“ (10. Jahrg. 1934, S. 56—68) veröffentlicht worden ist, kann ich mich bei dieser Berichterstattung um so kürzer fassen, und vor allem auf Neues hinweisen, das in der erwähnten Abhandlung noch nicht mit berücksichtigt wurde.

In der vorchristlichen Südsee war das Prophetentum besonders im polynesischen Gebiet verbreitet, was mit der Kulturhöhe dieses Gebietes zusammenhängt. Es erscheint mir nicht unberechtigt, gewisse primitive Vorstufen zum Prophetentum in Melanesien zu finden, wenn man hierbei diejenigen Personen berücksichtigt, die sich durch besondere Traumerlebnisse aus der übrigen sozialen Gemeinschaft hervorheben. Sie wollen durch übernatürliche Wesen, insonderheit durch Ahnengottheiten ihre Träume empfangen haben. Solche primitive Traummedien gibt es z. B. bei den Kiwai-Papua im Gebiete der Fly-Rivermündung im Süden Neuguineas. Diese so begabten Personen sind natürlich in jeder Gemeinde mit Namen bekannt und erfreuen sich eines großen Rufes. Die Fähigkeit, im Traume Weisungen der Ahnengeister zu empfangen, gilt bei den Kiwai als erblich¹⁾.



Abb. 1. *Mbure Kalou* (aus: B. Seemann, Viti. Cambridge 1862, S. 393).

Auch auf den Trobriandinseln im Osten Neuguineas kommen solche prophetische Traummedien vor, die auf Grund dieser Erfahrungen anzugeben vermögen, durch welches Fahrwasser im Korallenriff oder durch welchen Meeresarm der Lagune große Fischzüge kommen werden, oder die auch bevorstehende Dürre oder kommenden Regen in dieser Weise vorhersagen zu können meinen²⁾.

Im polynesischen Gebiet offenbaren sich die übernatürlichen Wesen gelegentlich auch noch im Traum, so z. B. auf Hawaii die Götter der Unterwelt³⁾; im übrigen tritt aber in Polynesien das entwickeltere Inspirationsprophetentum auf, das durch den Glauben an das Eingehen des Gottes in das menschliche Medium gekennzeichnet ist. Ekstatische Zustände sind die Folge dieser Einwohnung. Durch die Aufzeichnungen des Missionars Thomas Williams („Fiji and the

Fijians“) sind wir sehr gut über das exstatische Prophetentum auf Viti, dem melanisch-polynesischen Übergangsgebiet, unterrichtet, und es hat den Anschein, daß sich die Berichte der großen amerikanischen Forschungs-expedition unter Führung des Kapitäns Charles Wilkes in dieser Beziehung auf die Beobachtungen von Williams gestützt haben.

Die Inspiration und Ekstase des Propheten auf Viti vollzog sich in dem Mbure (Abb. 1) genannten „Tempel“, in einem Gebäude, das auch noch anderen öffentlichen Zwecken, wie geselligen Zusammenkünften und der Beherbergung von Fremden dienen konnte. Der ekstatische Zustand, in den der Prophet infolge der übernatürlichen Inspiration verfiel, wird von Williams genau geschildert. Er gibt uns auch einiges davon an, was die Propheten bei diesen Gelegenheiten im Namen ihrer Götter gesagt haben.

¹⁾ E. B. Riley, *Among Papuan Headhunters*. London 1925, S. 294ff.

²⁾ B. Malinowski, *Das Geschlechtsleben der Wilden*. Leipzig-Zürich 1929, S. 276ff.

³⁾ Vgl. W. Ellis, *Polynesian Researches* IV, S. 367.

Unter Umständen konnten diese Propheten auch Kritik an der Politik ihres Häuptlings üben. Sie stellten so das Organ der öffentlichen Meinung dar¹⁾.

Sehr interessant und bisher kaum beachtet sind die Mitteilungen Th. Kleinschmidts im 14. Hefte des Journals des Museums Godeffroy vom Jahre 1879 (S. 289ff.), in denen auf kleine aus Walzahn geschnittene menschengestaltige Figuren verwiesen wird (Abb. 2), die als höchst kostbare Gegenstände in kleinen Tempelchen standen oder hingen, die im großen Mbure untergebracht waren. Diese kleinen Figuren hielt man in



Abb. 2. Figuren von Göttinnen (aus Walzahn) aus einem *bureni-Kalou* (aus: Th. Kleinschmidt, Journ. Mus. Godeffroy 14, Taf. 16).

vorchristlicher Zeit auf Viti für belebt, d. h. von den Gottheiten, die sie darstellten, erfüllt und deshalb imstande, zu sprechen. Sie erfüllten also Funktionen, die sonst den Propheten zukamen. Gewöhnlich werden die erwähnten kleinen Mbure als „Tempelmodelle“ in den Museen bezeichnet. Es ist aber richtiger, sie als „*Bure-nini-Kalou*“, Wohnung des Geistes, zu bezeichnen²⁾.

Im allgemeinen war das Prophetentum in Polynesien erblich. Wir werden anzunehmen haben, daß die Anlage zu ekstatischen Zuständen in hohem Grade vererblich ist. Doch konnten auch andere Personen aus dem Volke, die solche Anlagen zeigten, Propheten werden, die ja in der Südsee keinen geschlossenen Stand wie die Priester bildeten. Ein Mythos aus Mangaia will erklären, wie eine bestimmte Familie dieser Insel dazu kam, die erblichen Priesterpropheten des Gottes Mоторo zu stellen. Dieser Mоторo war ursprünglich ein Mensch und zwar der vierte Sohn Tangiias, eines mächtigen Häuptlings auf Rarotonga gewesen. Aber seine Brüder hatten ihn auf einer Fahrt nach Mangaia umgebracht und seinen Leichnam ins Meer geworfen. Dort wurde er von Haifischen verzehrt. Sein Geist jedoch gelangte auf einem Stücke Hibiscus nach Mangaia. Hier gefiel es ihm, einen Menschen namens Papaaunuku zu ergreifen, ihn zur Raserei zu treiben und zu zwingen, seine Orakel aus schäumendem Munde zu verkünden. Das war nun gerade die Art einer Gottheit, die Rangi, der erste König von Mangaia, sich wünschte. Mоторo wurde sogleich nach dieser Ekstase, die er bewirkt hatte, zum besonderen Gott des Königs erhoben,

¹⁾ Th. Williams, *Fiji and the Fijians*. Ed. by G. S. Rowe. Vol. I. London 1870, S. 227ff.

²⁾ Vgl. die ethnologisch-anthropologische Abteil. des Museums Godeffroy in Hamburg, hrsg. v. J. D. E. Schmeltz u. R. Krause. Hamburg 1881, S. 138 (Nr. 2458). — Auf einem Etikett zu einem solchen kleinen Tempel aus Kokosfasern, dem Museum Godeffroy entstammend (Ma 6449) findet sich die Bezeichnung: „Burini-Kalou“ (von Kleinschmidts Hand).

und Papaaunuku und seine Abkömmlinge wurden als Mittler des neuen Gottes eingesetzt. Diese Priesterpropheten wurden Amama, die „Offenmündigen“, genannt, um auszudrücken, daß sie die Sprechorgane jener Gottheit wären. Der letzte Mittler des Motoro, Makitaka, nahm dann um 1824 das Christentum an¹⁾.

Vielfach wurden in Polynesien die Propheten auch in die Sphäre der Götter erhoben und selbst teils schon zu Lebzeiten, teils nach ihrem Tode als *atua* bezeichnet. Es ist begreiflich, daß solchen Personen nach dem Glauben der Eingeborenen auch eine besondere Wunderkraft zukam. Nur ein Beleg dafür sei an dieser Stelle angeführt.

In einem der unzähligen Kriege, die zwischen den Stämmen der Insel Hiva Oa der Marquesasgruppe herrschten, überfielen einstens die Pepane die Na-iki, die Bewohner des Vevautales, die wegen der Plötzlichkeit des Überfalles nicht imstande waren, ihre Bundesgenossen zusammenzurufen und so den Pepane Widerstand zu leisten. Sie flohen vielmehr nach der Insel Tahu Ata. Auch der *taua* des Stammes der Na-iki namens Ma'a -ia- ope mußte mit die Flucht ergreifen, wobei er sein heiliges Amtskleid (das *kahu kohito*) mitnahm. Nachdem die Na-iki kurze Zeit auf der Insel Tahu Ata zugebracht hatten, bemühte sich der *taua* durch ein Orakel den Willen ihres Gottes festzustellen darüber, ob die Na-iki auf Tahu Ata verbleiben sollten oder nicht. Dazu benutzte er seinen heiligen Mantel, indem er ihn nach verschiedenen Inseln des Archipels sandte mit der Absicht, denjenigen Platz nach dem Willen des Gottes als künftige Wohnstätte für seinen Stamm anzuerkennen, an dem der Mantel verbleiben würde. Das *mana* des Mantels war in der Tat so groß, daß er ohne jedwede fremde Unterstützung sich ganz allein und frei durch die Luft zu bewegen vermochte. Aber der Mantel kam von den vielen Orten, nach denen er gesandt war, wieder zurück, bis er schließlich vom *taua* nach dem Berge Kei Ani, d. h. dem heiligen Berge der Na-iki im Vevautale, der Urheimat des Stammes, gesandt wurde, aus der sie durch den Überfall der Pepane vertrieben worden waren. Von dort kehrte der Mantel nicht wieder zurück und zeigte so den Na-iki an, der Gott wolle, daß der Stamm wieder in sein heimatliches Tal zurückkehren sollte, was er auch entsprechend dieser Entscheidung tat²⁾.

Wenn auch bei den Maori auf Neuseeland der sonst in Polynesien übliche Ausdruck *taula* für Prophet nicht vorhanden war, so kannten sie trotzdem das Prophetentum, das mit anderen Wörtern wie *tohunga*, *matakite* usw. bezeichnet wurde. Besonders unter der Einwirkung des Christentums entstand auf Neuseeland eine prophetische Bewegung, die unter dem Namen „Hauhauismus“ eine große Rolle in den letzten Kämpfen der Maori gegen die Engländer in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts spielte. Der Begründer dieser religiös-politischen Bewegung war Te Ua im Taranaki-gebiet an der Westküste der Nordinsel. James Cowan schildert uns ganz ausführlich in seinem Werke „The Adventures of Kimble Bent“ (Melbourne, Christchurch, usw. 1911, S. 43ff.) die Entwicklung dieses Mannes zum Propheten Gottes, der von ihm „Pai Marire“, der Allgütige, Friedfertige, bezeichnet wurde, und von dem er schließlich durch Vermittlung des Erzengels Gabriel die Weisung empfangen haben wollte, alle Maoristämme zum Kampfe gegen die Weißen aufzurufen.

Einer der von den Maori wie von den Europäern gefürchtetsten Helden in diesem Kampfe war Te Kuti, der auch noch lange Zeit nach dem Verlöschen des großen Maorikrieges bis zu seinem Tode als Priester und Prophet bei den Stämmen der Waikato und Urewera verehrt wurde. Aller-

¹⁾ W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*. London 1876, S. 25ff.

²⁾ E. S. C. Handy, *The Native Culture in the Marquesas*. Honolulu 1923, S. 224.

dings verführte ihn sein gewaltiger Einfluß, den er auf seine Gläubigen ausübte, auch zu „frommen“ Betrugereien. Wenn er mit seinen Predigten im Versammlungshause bei Te Kuiti zu Ende war, pflegte er mitten durch die Gemeinde hindurch zu gehen und durch die vordere Türe des Hauses zu verschwinden. Alle Anwesenden atmeten dann erleichtert auf, wenn der mächtige eindrucksvolle Mann (der ... *tohunga*) die Halle verlassen hatte. Aber in wenigen Augenblicken stand er plötzlich wieder vor ihnen und schaute streng und ernst auf seine Gemeinde. „*Anana!*“ („Ein Wunder“) riefen dann seine treuesten Anhänger aus. „Wie konnte er hierher kommen, da er doch eben das Haus verlassen hatte? Niemand konnte doch seine Rückkehr beobachten!“ — „*He atua ra!*“ („Er ist ein Gott!“) So riefen die Versammelten. — Aber seine treuesten Anhänger wußten sehr wohl, wie er wieder in das Haus gelangt war, nämlich durch eine kleine Türe in der Hinterwand der Halle, die gerade groß genug war, ihm Durchlaß zu gewähren und die sich sofort wieder schloß, sobald er durch sie gegangen war. Diese seine treuesten Anhänger hatten sich so gesetzt, daß die Tür und damit das plötzliche Wiederkommen des Propheten den Blicken der anderen entzogen war¹).

So kann man es verstehen, wenn manchmal die europäischen Missionare recht wenig schmeichelhafte Ausdrücke auf die Maoritohunga anwendeten. Wir treffen in der Südsee also auf eine recht interessante Reihe von Typen des Prophetentums von primitivsten Formen an bis zu höheren; allerdings finden wir hier nicht die höchsten, wie sie die höheren Kulturvölker hervorgebracht haben. Aber gerade diese in dem Gebiete des Großen Ozeans noch erkennbaren Formen des Prophetentums machen uns auf das Gesetzmäßige in allen diesen Erscheinungen aufmerksam, sei es im Ablauf der ekstatischen Erlebnisse, in der Tendenz der Beeinflussung oder Führung des Volkes oder in den geschichtlichen Bedingungen des Auftretens von Propheten überhaupt. Somit kann, glaube ich, auch auf diesem Gebiete die Völkerkunde zeigen, daß sie für die vergleichende Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft wichtige und vielfach grundlegende Beiträge zu liefern vermag.

Ordentliche Sitzung

Donnerstag, den 17. Mai 1934.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

Verstorben ist Prof. Dr. E. Wüst, Kiel (Mitglied seit 1907).

Tagesordnung: Frhr. v. Richthofen: Der nordeurasische Kulturkreis der jüngeren Steinzeit in Deutschland (mit Lichtbildern).

Bericht ist nicht eingegangen.

Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 21. Juni 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

1. Vor der Tagesordnung: Der Vorsitzende berichtet, daß er namens der Gesellschaft der Niederlausitzer Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde zu deren 50jährigem Bestehen die Glückwünsche unserer Gesellschaft übermittelt hat.

In die Gesellschaft wurden aufgenommen: Frau Anna Reichardt, Pichelsdorf bei Berlin (Mielke). Frau Gertrude Sudtkus, Berlin (Mielke),

¹) James Cowan, *The Maoris of New Zealand*. London, Christchurch, etc. 1910, S. 333ff.

Herr cand. phil. Wolfgang Böhrenz, Spandau (Preuß). Herr Dr. Marius Scheider, Nikolassee (Preuß), Herr Dr. A. Köster, Wesermünde (Preuß). — Verstorben ist Frau C. Stenzler, Berlin (Mitglied seit 1914).

2. Herr Hans Virchow überreicht namens des Vorstandes und Ausschusses dem Vorsitzenden Herrn Eugen Fischer die

Rudolf Virchow-Plakette

mit folgender Ansprache:

Ich weiß, daß das, was ich tue, ungesetzlich ist, indem ich das Wort nehme, ohne von dem Vorsitzenden dazu aufgefordert oder ermächtigt zu sein. Aber es besteht eine Notlage, nämlich der Wunsch, dem Herrn Vorsitzenden ein Geschenk zu machen, ein nachträgliches Geschenk zu seinem 60. Geburtstag, nachdem die Glückwünsche der Gesellschaft schon am Geburtstage selbst, am 5. Juni, durch die Herren Lessing und Langerhans ausgesprochen sind, ihm die Virchow-Plakette zu verleihen.

Nach der Satzung der Plakettenstiftung vom 6. November 1911 sollen Vorstand und Ausschuß der Gesellschaft über die Verleihung der Plakette beraten. Man konnte nun doch dem Herrn Vorsitzenden, dem Haupte der Gesellschaft nicht zumuten, daß er selbst den Antrag auf Schenkung an sich stellte. Es blieb daher nicht anderes übrig, als daß der Vorstand sich vorübergehend enthauptete, dekapitierte, um mit dem Ausschuß über die Schenkung zu beraten.

Die Satzung schreibt weiter vor, daß die Plakette verliehen werden solle für hervorragende Leistungen auf einem der von der Gesellschaft gepflegten Gebiete oder für Verdienste um die Gesellschaft selbst.

Von diesen beiden Bedingungen erfüllt der Herr Vorsitzende nicht eine sondern beide. Für die Gesellschaft sorgt er als deren Vorsitzender, mit feinem Gefühl für die Eigenart derselben, was um so mehr anzuerkennen ist, da er aus einem anderen Gaue stammt. Über seine wissenschaftlichen Verdienste hier zu sprechen, heißt Eulen nach Athen tragen, sei aber doch angetippt. Er ist die Säule der menschlichen Erblehre in diesen Landen, Leiter des Institutes, welches mit allem für jede Art anthropologischer Forschung Nötigen ausgerüstet ist, sammelt um sich einen Kreis begeisterter Jugend, welcher willig und fähig ist, in seinem Sinne zu arbeiten, und wirkt durch propagandistische Tätigkeit und Vorträge bei Ärzten, Lehrern, Behörden u. a. dahin, daß das Netz erbbiologischen Wissens immer enger gewebt und das Verständnis für daraus sich ergebende praktische Notwendigkeiten immer weiter ausgebreitet werde.

Vorstand und Ausschuß konnten daher nicht im Zweifel sein, was sie zu tun hätten.

Ich bitte nun den Herrn Vorsitzenden, mir sein Szepter zu überlassen, damit ich die Schenkung ausführen kann.

Uns allen ist die ergreifende Szene gegenwärtig, wie Faust in der Stille der Nacht das Evangelium St. Johannis aufschlägt, um es in sein geliebtes Deutsch zu übertragen, wie er mit den Anfangsworten ringt: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, und wie er befreit in den Ausruf ausbricht: „Mit einmal seh' ich Rat, und schreibe getrost: im Anfang war die Tat“. — Damit hat Faust den sprachlichen gordischen Knoten kühn durchhauen; übersetzt hat er nicht, wollte er nicht.

Übertragen wir diese Übersetzungsaufgabe auf unseren Fall, fragen wir — wenn ich mich so ausdrücken darf — nach dem Sinn des *λόγος*: Fischer, so sind wir aller Grübeleien überhoben, denn hier paßt beides: „Wort“ und „Tat“, und beides vollkommen.

Das Wort unseres Vorsitzenden haben wir zwar nicht in allen Sitzungen unserer Gesellschaft zu hören das Vergnügen, aber doch in der Mehrzahl

derselben, und wir kennen es daher in allen Schwebungen. Wir haben es kennen gelernt streng und abweisend, meist aber ist es wohlwollend, ermutigend und reichlich lobend. Und wenn er selber vorträgt, so quellen die Worte über das Gehege seiner Zähne ungehemmt, aber nicht ungezügelt, anmutige, gut sitzende Hüllen klarer Gedanken. Und zu den Worten kommt der Klang, der biegsame Ton, der den Worten Körper gibt.

Wir möchten uns keinen Vorsitzenden wünschen, dessen Stimme knarrig und monoton, dessen Vortrag stockend ist, und dem es schwer gelingt, für seine Gedanken die adäquaten Ausdrücke zu finden. Wir sind es gern zufrieden, wenn in dieser Zeit, in welcher uns jeder Tag von der Macht des gesprochenen Wortes überzeugt, das Beispiel des Vorsitzenden erzieherisch auf die Vortragsweise der Mitglieder einwirkt; wobei wir nicht vergessen, daß wir auch sonst gute Redner in der Gesellschaft haben, an deren Eigenart wir uns erfreuen.

Soviel vom Wort; und nun zur Tat.

Es genügt im Grunde, auf das Institut hinzudeuten, welches schon erwähnt wurde. — Man hat öfters bei Beerdigungen den Ausspruch gehört: „Und ihre Taten folgen ihnen nach!“ — In unserem Falle dürfen wir sagen: seine Tat ging ihm voraus!“ Ehe Eugen Fischer ganz der unsere war, ehe wir ihn ganz als solchen empfanden, wuchs das Institut, welches das Instrument seines Wirkens sein sollte, aus dem Boden heraus, den meisten von uns unbekannt und von ihnen nicht beachtet; bevor es sichtbar dastand, gefügt aus Stein und Holz, aus Glas und Eisen und ausgestattet mit all den fein ausgedachten Apparaten für jede Art der anthropologischen Arbeit, stand es in seiner Vorstellung, in seinem Kopfe, und daß das, was da drinnen stand, gut war, hat die Folge gezeigt.

Von einer Tat muß ich aber noch besonders sprechen: von der Reise zu den Rehobother Bastards.

Es liegt auf der Hand, daß, wenn man wissen will, welche Eigenschaften und Merkmale von Vater und Mutter auf die Kinder übergehen, wie sich elterliche Merkmale in den Kindern mischen, das günstigste Material in solchen Elternpaaren besteht, bei denen Mann und Frau möglichst verschieden sind; grob gesagt, wenn schwarz und weiß, Neger und Europäer zusammentreffen. Das haben sich auch andere schon früher gesagt; und in gewisser Weise ist der Feirefiz der Wolfram von Eschenbachschen Parsifaldichtung, der Sohn des Ritters Gamuret und der Mohrenfürstin, der scheckig war wie eine Elster, die naive deduktive Lösung dieses Problem.

Ernstlich in Angriff genommen konnte das Problem menschlicher Vererbung erst werden, nachdem die Erbgesetze bekannt waren, welche, zuerst auf dem Boden der Botanik gefunden, auf dem der Zoologie bestätigt wurden.

Mit diesen Regeln genau bekannt, wendete sich Eugen Fischer den Rehobother Bastards zu, welche aus Verbindungen von „Buren“, unter denen sich auch verhältnismäßig viele Deutsche befanden, mit Hottentottenmädchen hervorgegangen waren. Diese Bevölkerung bot deshalb die Bedingung für eine solche Untersuchung, weil die Verbindungen die Form fester Ehen hatten, Kirchenbücher geführt wurden und — wie das ja oft bei Bevölkerungen, bei denen wenig oder gar nicht geschrieben wird, vorkommt — die Verwandtschaftsbeziehungen treu im Gedächtnis, namentlich in dem der Frauen, aufbewahrt wurden.

Dadurch war es für Herrn Fischer möglich, die Geschichte von 23 Familien festzuhalten, 23 Stammbäume zu verzeichnen und auf dieser Grundlage den Modus der Vererbung zu beleuchten. Die Arbeit war so gut vorbereitet und organisiert, daß vier Monate genügten, um alle Untersuchungen und Erkundigungen zusammenzubringen, Messungen auszuführen, Photos aufzunehmen, wobei noch Zeit blieb, um alle Umstände der Lebensweise

dieses in einer Höhe von 1400 m, noch 300 m höher wie der Brocken, lebenden Völkchens, seine Wohnart, Kleidung, Viehhaltung, Hochzeitsbräuche, Beerdigungsbräuche, Tänze, Kinderspielzeug zu verzeichnen und auch seine Psychologie zu beobachten und so zu einem Gesamtbilde der Umwelt zu kommen, deren Kenntnis ja für den Erbforscher so wichtig ist. Geht man die Darstellung im einzelnen durch, so nimmt man mit Befriedigung wahr, daß einerseits der Beobachter in alle Winkel dringt, andererseits aber freimütig hervorhebt, wo noch Lücken geblieben sind, die zu schließen Aufgabe einer späteren Nachforschung sein könnten. Allerdings sieht man schon bei ihm die Befürchtung auftauchen, daß durch Veränderung der Lebensbedingungen, den damals geplanten Bahnbau u. a., die Möglichkeit weiterer Erforschung in der begonnenen strengen Weise abgeschnitten werden könnte. Daß diese Unmöglichkeit als Folge des Weltkrieges tatsächlich eingetreten ist, hebt Ernst Rodenwaldt in seinem Buch über die Kisar-Mestizen hervor.

Die Möglichkeit, die Rudolf Virchow-Plakette zu verleihen verdankt die Gesellschaft der hochherzigen Stiftung des Ehepaares Minden, von welchem Frau Minden die Stiftung noch wieder verstärkt hat, nachdem dieselbe durch die Inflation geschwächt war. Daß die Plakette so geworden ist, wie sie ist, verdanken wir der Umsicht der Frau Minden, indem sie erstens die Arbeit einem Künstler übertrug, Herrn Hugo Kaufmann, der, seine Technik mit spielender Sicherheit beherrschend, doch frei war von dem Hochmut so vieler Halbkünstler, daß nur der Ausübende fähig sei zu urteilen; und indem sie zweitens in dem Zeitpunkte, wo das Modell fertig aber noch nicht gegossen war, einige Mitglieder der Gesellschaft, darunter die Herren von Luschan, Traeger, von den Steinen, als Begutachter erbat. Diese, nicht gewohnt, bei der Betrachtung eines Kunstwerkes zu quasseln, wie es ja leider die Gewohnheit des lieben Publikum ist, sondern die Erinnerung an die Gesichtszüge Rudolf Virchows, die sie so oft vor Augen gehabt hatten, in treuer Erinnerung bewahrend, wußten genau zu sagen: an dieser ganz bestimmten Stelle der Nase, der Stirne, des Auges, des Ohres, der Wange wäre diese ganz bestimmte Änderung zu machen. So kam das heraus, was gut der Absicht der Stifter entsprach. Es ist nicht eine Medaille, die man sich in den Kasten legt, wo man sie jahrelang nicht betrachtet und vielleicht gar nicht mehr daran denkt, daß man sie besitzt, sondern etwas, was man hinstellt, eine Zierde des Zimmers, auf welcher der Blick gern zur Zwiesprache verweilt.

Indem ich sie überreiche, noch eins: ein Gruß eines Toten, dessen allzufrühes Hinscheiden wir nicht aufhören werden zu beklagen, Erwin Baur. Im vorigen Jahre schrieb er mir, die Plakette, welche auch er von uns erhalten hatte, werde ihm erst die rechte Freude machen, wenn auch Sie dieselbe hätten. Möge die Empfindung, mit welcher Sie unsere Gabe betrachten, bereichert werden durch die Erinnerung an den Freund, Stammesgenossen und Mitarbeiter an dem erhabenen Werke der Erblehre!

Herr Eugen Fischer dankt mit warmen Worten für diese große Ehrung und Freude und verspricht, durch treue Arbeit an der Gesellschaft sich ihrer würdig zu zeigen.

3. Tagesordnung: Herr Wolfgang Lehmann:

Anthropologische Beobachtungen auf den kleinen Sundainseln.

Im Jahre 1927 hatte ich Gelegenheit, an der von Dr. Rensch vom Berliner Zoologischen Museum geleiteten zoologisch-anthropologischen Expedition nach den kleinen Sundainseln teilzunehmen.

Die besondere Aufgabe der Expedition bestand darin, die Landfauna der kleinen Sundainseln Lombok, Sumbawa und Flores zu erforschen, um

die tiergeographischen Beziehungen dieser Inseln zu klären. Besonders galt es durch systematische zoologische Untersuchungen Material für bzw. gegen die Gültigkeit der sogenannten Wallacelinie zu sammeln. Der englische Naturforscher Wallace hatte nämlich während einer achtjährigen Forschungsreise von 1854—1862 im Malayischen Archipel festgestellt, daß die indische Tierwelt sich im Archipel nicht weiter ausgebreitet hat wie bis Java-Bali und Borneo. Die Straße von Makassar (zwischen Borneo und Celebes), sowie die Lombokstrasse (zwischen Bali und Lombok) stellte er sich als eine faunistische Trennungslinie vor. Jenseits dieser Trennungslinie, die nach ihm als Wallacelinie bezeichnet wurde, begann das Ausbreitungsgebiet der australischen Tierwelt, die sich ja durch das Fehlen der höheren Säugetiere auszeichnet.

Neben diesen Untersuchungen wurde, soweit wie möglich, versucht, auch die Inlandsbevölkerung der von uns besuchten Inseln, Lombok, Sumbawa und Flores kennenzulernen. Anthropologische Untersuchungen nämlich sind in jenen Gebieten vor uns noch nicht vorgenommen worden. Desgleichen fehlte brauchbares Bildmaterial. Die besten anthropologischen Aufnahmen waren bisher von dem Frankfurter Geographen Elbert geliefert worden, der im Jahre 1911 im Auftrage des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik die Kleinen Sundainseln bereiste. Als Geograph und Geologe hatte er sich fast ausschließlich der Geographie und Geologie unserer Inseln gewidmet. Wir stellten uns daher die Aufgabe, die anthropologischen Verhältnisse der von uns bereisten Inseln zu klären, insbesondere die noch einigermaßen unvermischten Bevölkerungssteile zu untersuchen. Aus Mangel an Zeit konnten die einzelnen Inseln nicht umfassend berücksichtigt werden. Das Hauptgewicht unserer Arbeiten sollte eigentlich auf dem zweifellos sehr interessanten Flores liegen. Das Innere von Flores war bisher nahezu unbekannt; stößt man doch hier zum ersten Male vom Westen kommend neben protomalayischen Typen asiatischer Herkunft auf melanesische Bevölkerungselemente, die sich durch gekräuselteres Haar vor allen Dingen auszeichnen. Auf Wunsch des holländischen Anthropologen Bijlmer aber, der Flores anthropologisch selbst bearbeiten wollte, verzichteten wir auf eine anthropologische Durchforschung von Flores. Lombok und Sumbawa waren folglich für uns die Hauptarbeitsgebiete.

Auf jeder der von uns besuchten Inseln konnten wir die Beobachtung machen, daß die Küstensäume und oft auch die Ebenen von Mischbevölkerungen durchsetzt waren. Wohnen doch in den Küstenstrichen neben den Eingeborenen, Araber, Inder und Chinesen, die Handel und Wandel beherrschen. Eine Vermischung der Eingeborenen mit diesen Elementen macht sich aber immer mehr bemerkbar. Um die Urbevölkerung möglichst unvermischt noch anzutreffen, mußten wir sie in den zum Teil schwer zugänglichen Gebirgen aufsuchen. Auch sonst war es nicht leicht, mit den Eingeborenen im Innern, die Gott sei Dank von der europäischen Zivilisation noch wenig zu spüren bekommen hatten, in Berührung zu kommen. Teilweise ließen sie sich nur schwer dazu überreden, sich messen und photographieren zu lassen, da die Gebirgsbewohner, besonders auf Lombok, nominell zwar Mohamedaner, in Wirklichkeit aber noch völlige Animisten sind, und es war z. B. manchmal schwierig, sie davon zu überzeugen, daß in unseren Meßinstrumenten und photographischen Apparaten keine bösen Geister verborgen seien.

Im folgenden teile ich einiges von unseren Beobachtungen mit, die ich gemeinsam mit Dr. Heberer, (Zoologisches Institut, Tübingen), anstellte: Die Insel Lombok hat eine nahezu viereckige Gestalt. Der Südwesten wird von einem bis etwa 800 m ansteigenden Gebirge eingenommen, während der nördliche Teil der Insel beherrscht wird von dem Rindjanimassiv. Der Rindjani

ist ein 3700 m hoher Vulkan, der noch heute in Tätigkeit ist. Zwischen diesen beiden Gebirgen liegt die Kulturebene. Um einen Begriff von der Größe der Insel zu geben: Die Entfernung vom Westen nach Osten beträgt etwa 80 km, vom Norden nach Süden etwa 100 km. Wie ich schon erwähnte, war es untunlich, die Bevölkerung der Küste und Ebene zu untersuchen, da man nicht weiß, inwieweit dort schon eine Vermischung der Urbevölkerung, genannt Sasaker, mit eingewanderten Chinesen und Arabern fortgeschritten ist. Bis zur Jahrhundertwende etwa wurde der westliche Teil der Insel von Balischen Fürsten beherrscht. Seitdem aber ihre Macht durch die Holländer gebrochen worden ist, haben sie sich auch weitgehend mit der Urbevölkerung vermischt. Um daher die Sasaker möglichst rein noch anzutreffen, mußten wir sie in den unzugänglicheren Tälern am Rindjanimassiv aufsuchen. Durch die Berichte von Johannes Elbert wußten wir, daß auf der sogenannten Sembalunhochebene Eingeborene wohnen, die infolge ihrer Abgeschlossenheit sehr wenige Beziehungen mit den übrigen Sasakern von Lombok unterhielten. Um zu den Sasakern der Sembalunhochebene zu gelangen mußten wir einen typisch tropischen Regenwald durchwandern und gelangten nach einem mehrstündigen Marsch auf einen Paß in 1600 m Höhe. Vor unseren Blicken breiteten sich die Triften der Hochebene von Sembalun aus, in denen einige Dörfer verstreut lagen. Die Hochebene ist im übrigen von unübersteigbaren Gebirgsketten abgeschlossen. Wir stiegen nun von unserem 1600 m hohen Paß auf die 400 m tiefer liegende Hochebene und schlugen unser Standquartier in dem von der holländischen Regierung unterhaltenen Rasthaus auf. Die Sasaker benahmen sich anfänglich sehr scheu uns gegenüber. Wir konnten sie erst durch kleine Geschenke allmählich an uns gewöhnen. Besonders zutraulich wurden sie, nachdem es Frau Dr. Rensch gelungen war, ihr Herz durch Verteilen von Medikamenten verschiedenster Art zu gewinnen. Die Folge war, daß bald das ganze Dorf erschien, um sich von ihr behandeln zu lassen. Frau Rensch war gezwungen, regelrechte Sprechstunden einzurichten, um den Andrang zu bewältigen. Auf diese Weise gelang es schließlich, eine Reihe Männer dazu zu bewegen, sich messen und photographieren zu lassen. Die Frauen zu messen war unmöglich, da es mit ihnen noch schwieriger war, Kontakt zu gewinnen, als mit den Männern. Abb. 1 zeigt einen typischen Sasaker der Sembalunhochebene. Er zeichnet sich im allgemeinen durch athletischen Körperbau aus. Die von uns gemessenen Individuen hatten eine durchschnittliche Körpergröße von 159,9 cm, waren also mittelgroß. Das Gesicht ist breit, die Wangenknochen treten deutlich hervor. Sehr breit ist auch der Unterkieferwinkel. Der Unterkiefer selbst ist sehr massig gebaut. Kennzeichnend ist die breite und sehr flache Nase, doch kommen auch besonders unter den feineren Typen geradrückige Nasenformen vor. Immer besteht aber eine beträchtliche Breite der Nasenflügel. Eine Mongolenfalte fehlt immer. Ein Epicanthus ist mehr oder weniger deutlich ausgeprägt. Die Mundspalte ist ebenfalls als breit zu bezeichnen. Die Lippen sind dick, aber nicht wulstig. Auffällig ist eine hohe oft schön gewölbte Stirn. Der Längenbreitenindex des Schädels beträgt im Mittel 83,9, d. h. es besteht ausgesprochene Brachykephalie. Die Hautfarbe ist ein sehr dunkles Braun, ebenso ist die Augenfarbe sehr dunkel, schwarzbraun. Die Form des fast schwarzen Kopfhaares ist vorwiegend flach- bis weitwellig. Insgesamt hat man den Eindruck, daß die Sasaker einen recht primitiven Rassentypus, besonders bezüglich der Gesichtsbildung, darstellen.

Es erhebt sich nun die Frage, wie sich die Sasaker Lomboks in den malayischen Rassenkomplex einordnen. Doch diese Frage möchte ich besser besprechen, wenn wir einen Blick auf die Rassentypen geworfen haben, die wir auf der Nachbarinsel Sumbawa angetroffen haben. Vortr.

zeigt an Hand von Lichtbildern weitere typische Sasaker; dann auch noch einige Bilder von Sasakern, auf denen zu ersehen ist, wie sie sich kleiden. Als Hüfttücher (gen. Sarong) tragen sie schwarze, mit Indigo gefärbte, derbe, selbstgewebte Stoffe, um die ein langes, breites Tuch als Gürtel geknüpft ist. Das Haumesser, ein unentbehrliches Instrument zum Vordringen im Urwald, wird irgendwie in das Hüfttuch gesteckt. Der Oberkörper ist meist unbekleidet. Um den Kopf wird ein Tuch in einfacher Weise geschlungen, das nicht wie bei den Javanern kunstvoll geknotet ist. Vom Hausbau der Sasaker ist zu sagen, daß die Häuser auf einer Grundlage aus Lehm errichtet sind. Die Wände bestehen aus geflochtenen Matten, Fenster gibt es nicht. Die Dächer sind mit Palmblättern bedeckt. Das Innere der Sasakerbehausungen ist finster; Vortr. zeigt ein Bild einer Kochstelle in einem Sasakhaus. Auf der Kochstelle selbst stehen einfach geformte Töpfe und Schalen. Im Hintergrunde lehnen allerlei Gerätschaften, Körbe usw. an der Wand.

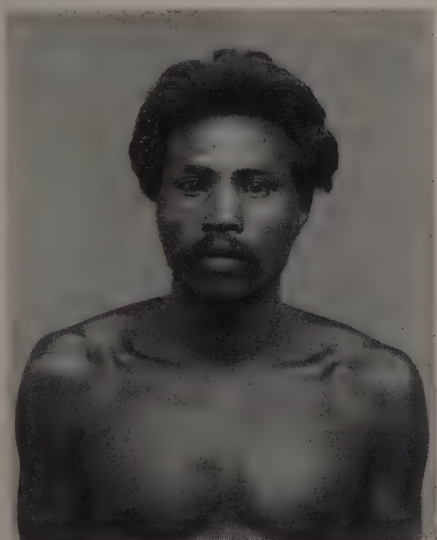


Abb. 1. Sasaker aus Lombok
(Sembalumhochebene).

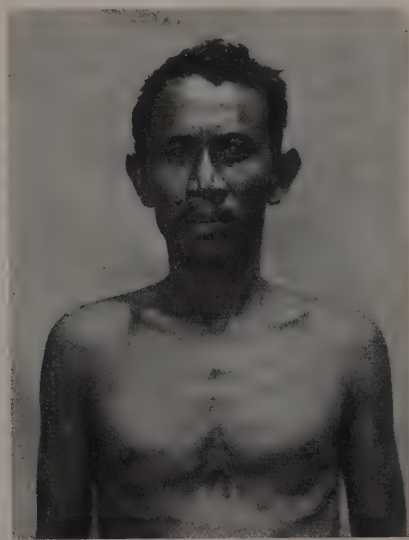


Abb. 2. Mann aus Westsumbawa
(Sasakschicht).

Wir wenden uns nunmehr der weit größeren Insel Sumbawa zu, die wir von Lombok aus in einer mehrstündigen Dampferfahrt erreichen. Sumbawa erstreckt sich vom Westen nach Osten etwa 250 km lang und wird vollständig eingenommen von Gebirge, das stellenweise eine Höhe bis zu 1500 m erreicht. Die Insel Sumbawa hat eine ereignisreiche Geschichte hinter sich, fand doch im Jahre 1815 ein ungeheurer Ausbruch des Tambora-vulkanes im Norden der Insel statt. Nach Berichten von Augenzeugen war die Explosion und der Ausbruch so heftig, daß die ganze Insel mit einer beinahe meterhohen Aschenlage bedeckt wurde. Fast die Hälfte der gesamten Bevölkerung soll damals umgekommen sein. Auf Sumbawa konnten wir an mehreren Stellen anthropologische Untersuchungen durchführen. Einmal suchten wir die Inlandbevölkerung im Westen der Insel im Batu-Lantehgebirge, dann aber auch im Osten der Insel im Sultanat Domp. Schon dem Reisenden Elbert war seinerzeit die große Ähnlichkeit der Bergbevölkerung Sumbawas mit den Sasakern Lomboks aufgefallen. Er sprach daher von einer Sasakschicht auf Sumbawa. Wir konnten diese subjektive Ansicht Elberts bestätigen. Abb. 2 zeigt einen Vertreter der Sasakschicht.

Er zeigt dieselben Merkmale, wie die Sasaker auf Lombok: Der Körperbau ist im allgemeinen athletisch, das Gesicht ist breit, die Wangenknochen treten hervor. Die Nase ist flach und breit, der Mund ebenfalls breit, die Lippen dick aber nicht wulstig. Die Sumbawanen sind mittelgroß, wie die Sasaker Lomboks, und auch kurzköpfig. Daneben aber fanden wir unter der Bevölkerung zwei Typen, die aus dem Rahmen der übrigen Bewohner deutlich herausfielen. Der eine Typus (Abb. 3) unterscheidet sich schon im Körperbau stark von der Sasakschicht. Die Leute sind durchweg leptosom. In einigen Fällen waren sie sogar als asthenisch zu bezeichnen. In der Gesichtsbildung fallen zwar auch die starken Backenknochen auf, der Unterkiefer jedoch ist weniger breit und massig gebaut. Das Gesicht im ganzen ist länger als beim Sasaktyp. Auffällig ist die Gesichtsbehaarung, die auf



Abb. 3. Mann aus Westsumbawa („Weddatyp“).

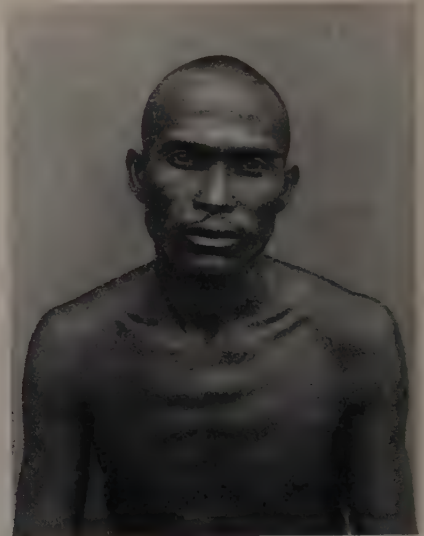


Abb. 4. Mann aus Westsumbawa („Negertyp“).

Oberlippe und Kinn lokalisiert ist. Das flachwellige und schlichte Haar wird meist lang getragen und in einen Knoten geschlungen. Rein eindrucksmäßig wird man versucht, von einem „Weddatyp“ zu sprechen, wobei man an die Sarasinschen Abbildungen der Wedda auf Ceylon erinnert wird. Daß nun wirklich genetische Beziehungen zu den Weddas bestehen, wollen wir nicht behaupten. Auf den folgenden Bildern noch einige weddaähnliche Typen. Der andere Typ (Abb. 4) zeigt einen Mann mit ausgesprochenem athletischem Körperbau, mit breitem und massigem Gesicht. Besonders die Unterkieferpartie ist stark ausgebildet. Die Nase ist breit, ihr Rücken flach, die Nasenlöcher sind nach vorn gerichtet. Besonders auffällig sind die außerordentlich stark aufgeworfenen Lippen, die zum Teil wulstig sind. Die Hautfarbe ist ein äußerst dunkles Braun. Über die Haarform bei diesem Typ können wir nichts aussagen, da die Eingeborenen, sobald es sich herumgesprochen hatte, daß wir ihnen Haarproben entnehmen, kahlgeschoren zur Untersuchung erschienen. Diesen Typ haben wir als „Negertyp“ bezeichnet, ohne dabei etwa an einen genetischen Zusammenhang dieses Typus mit Afrika zu denken. Jedenfalls fanden wir diesen negerähnlichen Typ recht häufig in dieser Gegend.

An dieser Stelle möchte ich kurz darauf eingehen, wie man auf Grund unserer Untersuchung die Sasaker Lomboks und die Typen der Sumba-

wanischen Bevölkerung in den malayischen Rassenkomplex einordnen kann. Ein System der Rassen des Indoaustralischen Archipels aufzustellen, begegnet bei den lückenhaften Kenntnissen und der Kompliziertheit der Verhältnisse großen Schwierigkeiten. Außer einer Negrito- und Wedda-schicht, die man als Rest einer protomorphen Urbevölkerung auffaßt, hat man sich dahin geeinigt, hauptsächlich von Proto- und Deuteromalayen zu reden. Man kennzeichnet als Protomalayen eine Rassenschicht, die vor der arischen Invasion Indiens, also vor dem zweiten Jahrtausend vor Christi, in den Archipel eingedrungen ist, und die sich heute nur noch in verhältnismäßig geringen Resten, hauptsächlich im Innern der Inseln mehr oder weniger deutlich ausgeprägt erhalten hat. Die Deuteromalayen hingegen stellen eine Rassengruppe dar, die vom asiatischen Festland erst in viel späterer Zeit eingewandert ist und sich über die Protomalayen gelagert und auf Java z. B. eine großartige Kultur geschaffen hat. Der Unterschied zwischen diesen beiden Rassentypen besteht nun darin, daß die Protomalayen meso- bis schwach dolichocephal sind, dagegen die Deuteromalayen brachycephal. Dazu tritt hier meist der Besitz der Mongolenfalte, die den Protomalayen fehlt. Die Haarform der Letzteren muß als flach- bis weitwellig bezeichnet werden. Das deuteromalayische Haar dagegen ist straff wie das der Mongolen.

Wenn auch nach unseren Untersuchungen die Körpergröße und die Kurzköpfigkeit der Sasaker und Sumbawanen dafür sprechen, daß unsere untersuchten Stämme zu den Deuteromalayen gestellt werden müssen, so spricht doch die wesentlich dunklere Hautfarbe sowie das völlige Fehlen einer Mongolenfalte bei den Lombokern und Sumbawanen und die außerordentlich primitive Gesichtsbildung und anderes dafür, daß die Sasaker Lomboks und die Sumbawanen der Sasakschicht zur protomalayischen Rassengruppe gehören.

(Vortr. zeigt dann weitere Bilder von Land und Leuten auf Sumbawa. Die Bauweise der Häuser der Sumbawanen unterscheidet sich von der der Sasaker auf Lombok. Die Häuser sind auf Pfählen errichtet, die Wände bestehen aus Holz oder geflochtenen Matten. Das Giebedach ist mit Alang-Alanggras bedeckt. Besonders auffällig sind die kunstvoll stilisierten Giebelverzierungen. Sie stellen den Garudavogel dar, den heiligen Vogel aus der indischen Mythologie. Der Hausbau und die Giebelverzierungen sind von jungmalayischen Einwanderern aus Celebes beeinflußt worden.)

Zum Abschluß meiner Ausführungen über unsere anthropologischen Beobachtungen noch einiges über die Insel Flores.

Von der dritten Insel, Flores, zeige ich nun noch einige Bilder. Wie eingangs erwähnt, haben wir dort anthropologische Untersuchungen nicht vorgenommen, da der Holländer Bijlmer sich diese Insel für eigene Untersuchungen vorbehalten hat. Aus seinen Untersuchungen geht hervor, daß im Westen von Flores protomalayische Elemente vorherrschen, daß hingegen, je weiter nach Osten man kommt, melanesische Rassentypen und Einschlüge auftreten. Nach unserem subjektiven Eindruck, den wir von der Bevölkerung der westlichen und mittleren Teile von Flores hatten, konnten wir die Anschauung Bijlmers bestätigen. Abb. 5 zeigt einen Typ aus Westflores. Die Gesichtsbildung deckt sich mit der Beschreibung, die ich von den Sasakern Lomboks und Sumbawas gegeben hatte.

Auf Flores lernten wir neue Landschaftstypen kennen. Der Westen der Insel und das Gebirge wird von dichtem Regenwald eingenommen. Die Küsten haben steppenartigen Charakter, sie sind durchsetzt von manns-hohem Alang-Alanggras sowie von hohen Lontharpalmen. Die mittleren Teile bestehen ebenfalls aus Steppe, welche mit Bambuswäldern abwechselt.

In diesen Wäldern versteckt liegen die Eingeborenendörfer. Die Dorfanlage und der Hausbau hat hier auf Flores einen ganz anderen Charakter als auf



Abb. 5. Mann aus Westflores.

Sumbawa und Lombok. Die Häuser sind klein und ganz aus Bambus erbaut und stehen dicht nebeneinander. Sie sind in Form eines Rechteckes um den Platz angeordnet. Auffällig waren in diesen Dörfern sorgfältig gefügte Steinhügel (Abb. 6) mit hohen Steinblöcken an den Seiten, die uns an steinzeitliche Megalithgräber erinnerten. Nach eingehendem Befragen erfuhren wir, daß diese Steinhügel Gräber bedeuteten, wo jedoch nur die Frauen beigesetzt werden. Die Männer werden außerhalb des Dorfes begraben. In den Dörfern fanden wir auf dem Dorfplatz merkwürdige Opferpfähle. Die Pfähle tragen ein mit Alang-Alanggras bedecktes, kegelförmiges Dach, das in eine Strohpuppe ausläuft, welche in der einen Hand einen Speer zu tragen scheint. Von weitem sehen die Pfähle selbst unscheinbar aus, beim Näherzusehen jedoch konnten wir entdecken, daß zahl-

reiche schön geschnittene Ornamente angebracht waren, die jedoch fast verdeckt waren vom Blut der an diesen Pfählen geschlachteten Opfertiere.



Abb. 6. Westflores. Dorf mit Begräbnisstätte.

Abb. 7 zeigt einen Haustyp, der wohl einzigartig im Malayischen Archipel vorhanden sein dürfte, und auch nur in Westflores vorkommt. Es handelt sich um Rundhäuser, die etwa 8—10 m hoch sind. Die Dächer sind mit Alanggras bedeckt und reichen fast bis zum Erdboden herab. Die Kegelform

wird nur an einer Stelle unterbrochen durch eine vorgewölbte Eingangsöffnung, die etwa 1 m hoch ist. In diesen Hütten leben 30—40 Menschen. Das Innere solcher Hütten ist so dunkel, daß man kaum etwas erkennen kann.

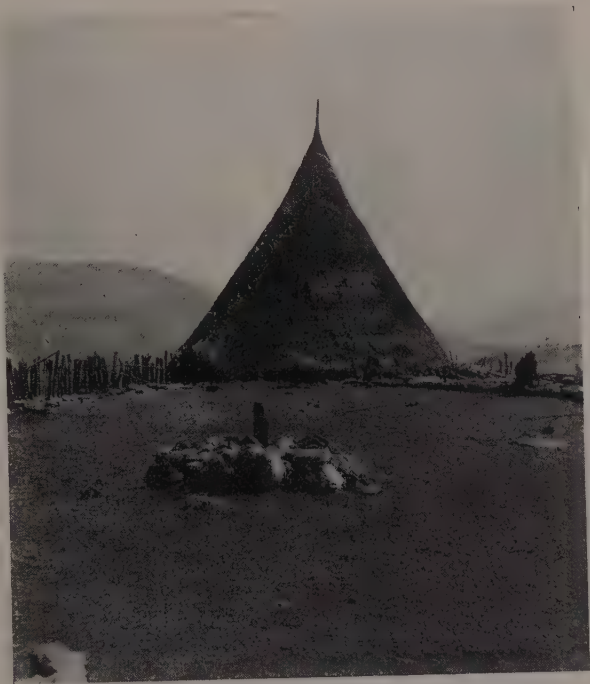


Abb. 7. Westflores. Eigenartiger Haustyp.

Der an sich sonst recht große Raum wird abgetrennt durch einen Boden, der angefüllt ist mit Maiskolben und somit als Vorratskammer dient. Es ist verständlich, daß solche Hütten nicht gerade einwandfrei in hygienischer Beziehung sind. Krankheiten verbreiten sich bei den so dicht nebeneinander lebenden Hausbewohnern rasch. Die holländische Regierung, die sehr auf die Gesundheit der Eingeborenen bedacht ist, läßt jetzt diese Rundhäuser niederreißen und baut hygienischere, auf Pfahlbauten errichtete Häuser für die Eingeborenen. Diese sind jedoch von dieser Maßnahme, deren Sinn sie absolut nicht begreifen, keineswegs entzückt. So wird dieser Haustyp bald der Vergangenheit angehören.

In den östlichen Teilen von Flores stießen wir, wie oben erwähnt, auf melanesisch-papuanische Typen. Sie zeichneten sich durch gekräuselteres Haar und eine leicht konvexe Nase aus, wie aus Abb. 8 zu er-



Abb. 8. Mann aus Ostflores.

sehen ist. Ethnologisch scheinen keine großen Unterschiede zu Westflores zu bestehen.

Wir hatten das Glück, auf den Kleinen Sundainseln in Gegenden gelangen zu können, wo Stämme wohnen, die noch kaum mit Europäern in Berührung gekommen sind und die sich noch weitgehend rein erhalten haben. Durch die ständig fortschreitende europäische Zivilisation — gibt es doch schon eine Autostraße, die ganz Flores durchzieht — ist zu erwarten, daß die Zeit nicht mehr fern ist, wo von der Ursprünglichkeit dieser Rassen und ihrer Kulturen nichts mehr zu entdecken sein wird.

Ausflug.

Am Sonntag, den 24. Juni fand ein Ausflug nach Brandenburg a. d. H. statt. Herr Dr. Rübner empfing die Teilnehmer namens des Historischen Vereins Brandenburg und übernahm die Führung. Die Führung im Museum übernahm Herr Geheimrat Feldberg.

III. Literarische Besprechungen.

Prof. S. Solymossy (Szeged). Die ungarische Urreligion (Ungarisch). Magyar Szemle. Bd. 15. Juni 1932.

Die ungarischen Mythologien des 19. Jahrhunderts (Arnold Ipolyi 1854, Kabos Kandra 1897) haben alle unverständliche Gebräuche und Überlieferungen für Überreste der ungarischen Urreligion gehalten. Die seitdem stattgefundene Nachprüfung des Materials hat demgegenüber ergeben, daß diese als heidnisch aufgefaßten Elemente zu großen Teilen aus dem internationalen europäischen Folkloreschatz stammen und infolgedessen zur Rekonstruktion der ungarischen Urreligion nicht benutzt werden können. Diesem Neuaufbau steht besonders der Umstand im Wege, daß das Ungartum auf seinem heutigen Siedlungsgebiet schnell zum Christentum übertrat und die christliche Kirche alle heidnischen Gebräuche und Sitten mit Feuereifer ausrottete, wo dies aber nicht gelang in christliche Formen umkleidete. Sympathische Eigenschaften heidnischer Gestalten wurden auf die Heiligen übertragen, die unsympathischen verhöhnt oder ins Lächerliche gezogen. In den noch heute üblichen ungarischen Bethlehemspielen wird eine derartige Heidengestalt verhöhnt, die die Worte „Gloria“ und „sich bekreuzen“ verunstaltet nachspricht, das Vaterunser nicht hersagen kann und sich nicht zur heiligen Krippe begeben will. Diese Gesänge sprechen über einen „Wunderhirschen“, den man bis zur letzten Zeit mit der Hirschkuh der ungarischen Überlieferung identifizierte, die die ungarischen Stammesführer Hunnor und Magyar ins neue Vaterland lockte. Es zeigt sich aber, daß der Hirsch der Bethlehemspiele aus der christlichen Legende nach Ungarn kam und eine vaterländische Variante der Placidus-Eustachius-Geschichte darstellt. Die Darsteller der ungarischen Bethlehemspiele nennen sich Diener des hl. Stefan. Man glaubte, daß darunter der erste Ungarkönig zu verstehen sei, während die Spiele am 26. Dezember, dem Tag des hl. Stefan, des Märtyrers, gespielt werden und sich auf diesen Heiligen beziehen. Der Brauch der ungarischen Bethlehemspiele ist eine Abart der französischen „guillanneuf“, die wahrscheinlich von französischen Mönchen nach Ungarn überpflanzt worden sind. Während die Kirche die heidnischen Zeremonien, wie z. B. die Aufopferung des weißen Pferdes, Kurpfuschereien und andere auffallende Handlungen verfolgte, kümmerte sie sich weniger um unschuldige Sagen und Märchen und um abergläubische Gebräuche der Frauen in ihrem Heime. Diese blieben erhalten und bilden Fundgruben für die Erforschung der ungarischen Urreligion. Der ungarische Märchenschatz enthält zwar meist internationale Elemente, neben diesen aber etwa sechs bis sieben Märchentypen, die im übrigen Europa unbekannt sind, bei den ugrischen und türkischen Völkern hingegen, die mit den Ungarn verwandt sind, fast wörtlich übereinstimmend vorgefunden werden. Sie müssen also von dort stammen. Solche Märchen sind die vom Königssohn, der den Morgen bindet, von der Drachenfamilie, vom Baum der in den Himmel reicht, vom Prinzen der unsterblich werden will, vom Wettstreit der Zauberperle, vom Stutenmilchbad, die unverfälschte heidnische Motive enthalten. Die abergläubischen Gebräuche der Frauen und manche Kinderverslein enthalten auch heidnische Elemente aus dem Kreis, der von Durckheim, Levy-Brühl, Marschall und von anderen prälogisch genannt, nach der Auffassung Solymossys jedoch besser als „integral“ bezeichnet wird, weil es sich um Integrierung in eine Einheit handelt, wenn jemand glaubt, mit einem Haar oder einem Stück eines Fingernagels die ganze Integrität des betreffenden Menschen in seine Macht gebracht zu haben.

Aus diesen Elementen glaubt Solymossy folgern zu können, daß die Urreligion der Ungarn zuerst bloß in einer primitiven Form des Schamanismus bestand. Es war eine Naturreligion, deren Grundlage im Ahnenkult gegeben ist. Die ugrischen und türkischen Völker opferten vor Götzenpuppen, die sie nach jedem Todesfall verfertigten und im Hause hielten, wenn der Tote nur für die Familie Bedeutung hatte, oder öffentlich aufstellten, falls der Verstorbene ein Häuptling war. Diese Puppen bestanden bloß aus einem einfachen Pfahl, auf dem nur der Kopf ausgearbeitet war. Das Gesicht war mit einer Metallplatte bedeckt, da man das Blut der Opfertiere

auf den Mund des Idols aufschmierte und hernach abwischte. Der Kopf trug eine weit hervorstehende Metallnase. Von diesem Idol stammt die auch heute bekannte Märchenfigur der „Puppe mit der eisernen Nase“, „vasorrú bábu“ die mit Wechsel des Buchstaben „u“ am Ende des zweiten Wortes zur „vasorrú bába“, zur Hexe mit der eisernen Nase wurde.

Da die угrischen Völker ursprünglich Jäger und Fischer waren, nahmen sie an, daß die Verstorbenen einen langen Seeweg durchwandern müssen, um in die „andere Welt“ zu gelangen. Darum beerdigten sie die Toten in ihrem Kahn, den sie quer in zwei Teile schnitten. Die eine Hälfte war der Sarg, die andere der Deckel. Oft hatten auch die Idole diese Form. In den Morastgegenden des heutigen Ungarns, im Ecseder Moor, sieht man heute noch solche aus Holz verfertigte Figuren auf das Kopfende des Grabes gepflanzt.

Wenn jemand sehr krank ist, sagt man ungarisch: „die Seele geht nur mehr schlafen in ihn“. Dieser Ausdruck stammt aus dem Urglauben der угrischen Völker, der annimmt, daß die Seele nach dem Tod des Körpers sich tagsüber im Heim der Familie in der Holzfigur aufhält, und nachts in den Friedhof in seinen Leichnam „schlafen geht“, bis der Körper nicht in Verwesung übergegangen ist. Erst dann begibt sich die Seele ins „Jenseits“, wohin sie auf einem langen gefahrvollen Weg zwischen Felsen, die sich schließen, über einen Steg, der einen brennenden Fluß überbrückt, nach Kämpfen mit Ungetümen gelangt, um endlich Ruhe zu finden. Die ungarischen Märchenhelden, die übermenschliche Aufgaben auf sich nehmen, gehen auch heute diese Wege. Der Inhalt dieser Märchen lebt heute als religiöser Glaube bei den jakutturkischen Völkern.

Das hohe Alter dieser Märchen ist daraus zu erkennen, daß die Helden bei ihren Abenteuern über Kupfer, dann Silber und endlich Goldbrücken, manchmal durch Kupfer-, dann Silber- und Goldwälder gehen, inzwischen Schlösser aus denselben Metallen sehen. Das gleiche ist auch bei den türkischen Märchen der Fall. Dies mutet an, als ob man das Eisen in der Zeit, als diese Märchen entstanden, noch nicht gekannt hätte. Der später entstandene Aberglauben wählt hingegen das mächtigere Eisen zum magischen Instrument, das gegen Gefahr schützt. Diese abwehrende Kraft kommt nicht dem Gegenstand zu, sondern dem Eisen, wenn man dem Säugling einen Schlüssel in die Wiege, beim Gewitter ein Beil auf die Torschwelle legt, ein Messer gegen die Wetterwolken wirft und ein Hufeisen über das Tor befestigt. Magische Zeremonie kann man auch nur dann mit Erfolg durchführen, wenn kein feindliches Eisen in der Nähe ist, denn vor dem mächtigen Eisen fürchtet sich sogar der Geist.

Diese Glaubenselemente bilden nur eine Vorstufe des Schamanismus. Der eigentliche Schamanismus begann erst, als man nicht nur an die Seelen der Toten dachte, sondern auch die Gegenstände der Natur mit Geistern belebte. Mit diesen Geistern konnte nur der Schamane verkehren und auch er nur im Trancezustand, in welchem seine Seele den Körper verließ. Der Schamane ruft die Geister, die man beschwören will, von welchen man Regen, Wild, Fische bittet, mit einer Trommel, die wie das Sieb nur auf einer Seite bespannt ist. Der heutige ungarische Aberglaube bedient sich eines Siebes bei Kurfuschereien, Prophezeiungen, und man sammelt das Hausgesinde um ein Sieb, wenn man den Dieb erkennen will. Ein hübsches ungarisches Kinderverslein unserer Zeit wäre ohne Kenntnis der Zeremonie des Schamans unverständlich. Das Verslein ruft Storch und Täublein mit blutendem Bein an, die von einem türkischen Kind verwundet worden sind, und verspricht ihnen, daß das ungarische Kind sie „mit Pfeifen, Trommel und Schilfrohrgeige“ heilen wird. Beim Suchen des Diebes singt die Runde „Sieb, Sieb Freitag, Trommel Mittwoch“ (szita-szita péntek, dobszerda) und verkuppelt dabei die zwei Zauberinstrumente mit den zwei Unglückstagen Freitag und Mittwoch.

Die weitere Entwicklung des ungarischen Urglaubens schaltet den Himmel ein, von dem so wie von der Sonne, dem Mond und vom Gewitter der nomadische Reiter und Tierzüchter in hohem Maße abhängt. Die Vogulen hatten schon den Begriff eines das All leitenden Geistes „Numi Tarem“, der im Himmel im ewigen Licht haust, im Licht, das wir nur nachts durch den Spalten der Sterne erblicken können. Von hier sendet Numi Tarem Belohnung und Strafe, die „Pfeile Gottes“ (isten nyila) in der heutigen ungarischen Sprache, deren Herabsendung der Vogule „taremti“, der Ungar „teremti“ nennt. Daher der ungarische Fluch „teremtette“, d. h. (der Pfeil Gottes) soll dich treffen. Dem Hirten ist das Himmelsgewölbe ein Zelt, das seinem Zelte ähnlich ist. Er beobachtet nachts die Sterne, die über die Erde ihren Platz wechseln, so daß das ganze Himmelsgewölbe sich zu drehen scheint. Einst mußte dieses Gewölbe von einem hohen Baum, der auch heute gewiß noch „irgendwo“ stehen muß, in die Höhe gehoben worden sein. Der Baum hält das Himmelsgewölbe, so wie die mittlere Stange das Zelt in der Steppe. Dieser Baum ist der „Weltbaum“ (világfája) der heutigen ungarischen Märchen. Solche „Weltbäume“ stellte man als Pflöcke im Zelt oder vor dem Zelt auf und opferte vor ihnen dem Geist des Himmels. Der Pflock reicht zwar nicht zum Himmel

und könnte die Opfer und Bitten selbst nicht zum Himmel bringen. Er trägt aber am oberen Ende einen Vogelkopf oder eine Vogelgestalt, die zum Himmel fliegen kann. Dieser Pflock hat am Erdboden Entenfüße. Das ungarische Märchen spricht heute von einem „auf Entenfüßen sich drehenden Schloß“. Dieses Schloß war im Urglauben der Ungarn das Himmelsschloß Gottes, das sich über dem Weltbaum mit den Entenfüßen dreht. Ein Überbleibsel des Weltbaumes steht noch heute in jedem Bauernhof. Er dient praktischen Zwecken: auf seinen Querhölzern werden die ausgewaschenen Töpfe mit der Mündung nach abwärts zum Trocknen aufgehängt. Vor 100 Jahren standen noch in der ungarischen Steppe hohe Pappelholzpfähle mit Querhölzern. Vom Gipfel dieser „Wachtbäume“ (örfa) überrah der Hirt seine Herde. Oben am Wachbaum ist aus alter Gepflogenheit ein Bündel Stroh gebunden worden, das in dieser Zeit keinen Sinn mehr hatte. Das Bündel Stroh ist das Überbleibsel des Vogelkopfes des Weltbaumes gewesen.

Der Schamane der ungarischen Urreligion mußte aber auch mit den Dämonen der Unterwelt unterhandeln. Um seine Seele dort hinunter zu schicken löst er sie von seinem Körper durch Pflanzengifte unter Trommelgewirbel und Schellengeklingel. So fällt er hin. Man hört dann aus seinem Munde das Schnattern der Gans, die seine Seele in die Unterwelt trägt, die winselnde gebrochen singende, flehende dünne Stimme des Schamans und den harten tiefen Ton der Antwort des Dämons. Auch der ungarische Märchenheld z. B. „der Sohn des weißen Pferdes“ (Fehérlófia) begibt sich in diese Unterwelt, wo er mit Ungestümen und Drachen kämpft, die dort in Schlössern wohnen.

Das sind die Elemente der ungarischen Urreligion, die die ethnologische Forschung feststellt.
J. Kollarits, Davos.

Cook, P. A. W. Social organisation and ceremonial institutions of the Bomvana. Juta & Co. Cape-Town.

Hier wird in einer kleinen, aber sehr inhaltsreichen Monographie viel Neues zur südostafrikanischen Ethnographie beigebracht. Sie ergänzt in vielem die neue, sehr wertvolle Arbeit von Henderson Soga über die Ama-Xosa. Soga rechnet die Bomvana zu den Aba-Mbo (Pondo). Sie wohnen an der Ostgrenze des Xosalandes. Cook gibt ein kleines geschichtliches Kapitel seinem Buche bei, aus dem hervorgeht, daß aber ursprünglich Pondo und Bomvana getrennt waren.

Cook schildert ganz im englischen Stil am besten die Riten um Geburt, Initiation, Heirat und Bestattung sowie die sichtbare Religion (d. h. die Kulte). Wichtig sind die Bemerkungen über den Zwillingsglauben; ausführlich sind auch die Verwandtschaftsbezeichnungen diskutiert.

Das kleine Werk ist sehr gründlich und brauchbar.

Hermann Baumann

Rudolf Narath: Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung. Leipzig und Berlin 1930. Teubner.

Der Vorzug dieser bevölkerungsstatistischen Dissertation (unter Hettner!) beruht in der geographischen Fundierung. Meistens geht die Bevölkerungsstatistik an den Landschaften vorbei und klammert sich an die Bequemlichkeit der politischen und administrativen Einteilungen. Nach einer umfangreichen Übersicht über die Geographie der Union folgt eine Schilderung der natürlichen Landschaften. Ohne Ermüdung dringt man in die bevölkerungsstatistischen Probleme ein, die nirgendwo brennender sind als in der Union.

Zwei Karten, eine über die Verteilung der Rassen in der Union und eine andere, welche die Bevölkerungsdichte zeigt, zeigen gedrängt den großen Fleiß.

Hermann Baumann.

Hissink, Karin, Dr. phil.: Masken als Fassadenschmuck. Untersucht an alten Bauten der Halbinsel Yukatan. Sammlung Heitz. Akademische Abhandlungen zur Kulturgeschichte. II. Reihe, Bd. 2. Verlag Heitz & Co., Straßburg 1934.

Die Masken an Fassaden von Gebäuden im Mayagebiet sind schon mehrfach der Gegenstand archäologischer Erörterungen gewesen. Das häufige Vorkommen von langen, aus der Fassade herausragenden, nach unten rüsselartig gebogenen Nasen an diesen Masken hat Veranlassung gegeben zu allerlei zoologischen Vermutungen über ihre Vorbilder. Man hat Elefantenköpfe in ihnen sehen und annehmen wollen, daß in nicht allzuweit zurückliegenden Zeiten der Elefant den zentralamerikanischen Kulturvölkern noch bekannt gewesen sei, man hat für diese Annahme auch auf die elefantenähnliche Darstellung auf einem Steinbildwerk in S. Agostin, Kolumbien, Sammlung Preuß, hingewiesen. Man hat ferner an den

Tapir gedacht, dessen Rüssel jedoch wenig Ähnlichkeit mit den Formen dieser Gebilde hat. Allerdings müssen ja wohl, geologisch angesehen, in der Neuen Welt noch zu verhältnismäßig jungen Erdperioden Angehörige der Elefantenfamilie vorgekommen sein. Die Verfasserin lehnt jedoch S. 76 ihrer Arbeit solche Hypothesen kurz ab mit dem Hinweis, daß in alluvialer Zeit in Amerika keine Spuren von Elefanten mehr nachweisbar seien, und neigt mehr der Selerschen Ansicht zu, daß es sich entweder um symbolische Formen für herabströmendes Wasser bei einem Regengott handele, oder daß der Tapir als Vorbild gedient habe.

Die Arbeit der Verfasserin behandelt die Masken von der architektonischen wie von der archäologischen Seite sehr gründlich und unter sorgfältiger Untersuchung alles vorhandenen Materials; sie zieht die sämtlichen Ruinenstädte, in denen Masken an den Gebäuden vorkommen, im einzelnen heran. Sie läßt auch die ethnologische und sprachliche Seite nicht außer acht, letzteres jedoch nur, soweit es sich um die aztekischen Worte *xayacatl* und *naualli* für Maske handelt, ohne auch die Mayasprachen mit den Worten *Koh* (nach Pio Perez und dem Dic. de Motul) und *c'oj* (im Kekchi und Quiché nach Termer) heranzuziehen, obwohl doch gerade die Masken in Yukatan, also im Mayagebiet, den Hauptgegenstand der Arbeit bilden. Sogenannte „Sprechschnörkel“ (S. 77) kommen nicht nur in Mexiko, sondern auch bei den Maya sowohl auf Steindenkmälern wie in den Handschriften vor, sie bezeichnen nicht nur die Sprache, sondern auch das Schreien bei Menschen und Tieren und die Töne bei Musikinstrumenten, so z. B. in der Dresdener Handschr. S. 21 Mitte und 42 oben und mehrfach auf Reliefs in Chichen Itza, man könnte sie also richtiger „Tonschnörkel“ nennen.

Im allgemeinen folgt die Verfasserin, wie sie selbst bemerkt, durchaus und vielleicht allzusehr zum Nachteil eigener Gedanken den Forschungsergebnissen Selers und seinen Begründungen, auch in der Bezeichnung der Göttergestalten, über die wir leider bei den Maya so wenig wissen, daß sie kaum mit einiger Sicherheit identifiziert werden können, so daß es sich immer noch empfiehlt, sie, wie auch die Verfasserin teilweise tut, mit den von mir vorgeschlagenen Buchstaben zu bezeichnen, die ja jetzt allgemein angenommen sind. Ob jemals spätere Funde mehr Licht über die Mythologie der Maya verbreiten werden, scheint mehr als zweifelhaft.

Wenn die Verfasserin im Endergebnis die Masken als eine Form „monumentaler Adoration“ ansieht, so wird man kaum Bedenken tragen, dem beizupflichten.

Paul Schellhas.

Hans Tolten, *Die Herden Gottes, Menschen und Tiere in Urwald und Kamp*. Rütten & Loening Verlag, Frankfurt a. M. 1934. 304 S. 8°.

Obwohl das Buch nicht in engerem Sinne ethnologisch genannt werden kann, verdient es doch als lebendige Einführung in die Natur und die gegenwärtige Menschheit besonders des argentinischen Chaco auch die Beachtung der Völkerkunde. Da der Verf., dessen Vater eine Viehfarm im Chaco besaß, persönlich an allen Arbeiten dort und in den späteren Verhältnissen als Baumwollfarmer und Besitzer einer Matopflanzung teilgenommen und mit offenem Blick den ganzen Lebenskampf auch der deutschen Auswanderer beobachtet hat, so bieten seine warmherzigen Schilderungen ein fesselndes und vor allem augenscheinlich wahrheitsgetreues Gemälde. Manches Volkskundliche und auch gelegentliche Beziehungen auf Indianer (Toba und Kaingúá) sind darin in die Praxis des Geschehens geschickt eingeflochten. Der Titel „Die Herden Gottes“ ist der Philosophie eines Gaucho entlehnt, dem die Menschen als Herden Gottes erscheinen, weil die einzelnen Tiere der Farm sich ebenso eigenwillig und selbständig handelnd vorkommen müßten wie die Menschen, nur daß jene vom Farmer, diese von Gott gelenkt würden.

K. Th. Preuß.

IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Aanwinsten. Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1933. Amsterdam: de Bussy 1934. VII, 90. S. 8°. (Kon. Koloniaal Inst. Mededeeling Nr. 34, afdeel. Volkenkde. Nr. 6.)
- Adler, Bruno: Der nordasiatische Pfeil. Leiden: Brill 1901. 40 S. 8 Taf. 1 Kte. 4°. Inaug.-Dissert. Leipzig.
- Almanach, Chinesisch-Deutscher: Chinesisch-Deutscher Almanach für das Jahr 1934. Frankfurt am Main: China-Institut 1934. 48 S. 4°.
- Almgren, Oscar: Sveriges fasta fornlämningar fran hednatiden omarbetad med biträde av K. A. Gustawsson. 3. uppl. Uppsala: Lindbad (1934). 226 S. 110 Bilder. 8°. (Föreningen urds skrifter 1.)
- Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Sigrid Vrancken. Frankfurt am Main: Diesterweg 1934. XVI, 378 S. 165 Abbild. i. Text. 8°.
- Arne, T. J.: Das Bootgräberfeld von Tuna in Alsike Uppland. Stockholm: Akademien 1934. 81 S. 33 Taf. 4°.
- Anuarul: Anuarul pe anii 1928—32 Part. 1—2. Cluj: Cartea Românească 1933. 4°. (Universitatea „Regele Ferdinand I.“)
- Bæckpyng Kim: Rassenunterschiede am embryonalen Schweineschädel und ihre Entstehung. (Stuttgatt: Schweizerbart) 1933. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthrop. Bd. 32, H. 3.
- Barton, George Aaron: Semitic and hamitic origins, social and religious. London: Milford, Oxford Univers. Press. 1934. XVI, 395 S. 8°.
- Bartlett, Harley Harris: The sacred edifices of the Batak of Sumatra. Ann Arbor, Michigan 1934: Univ. of Mich. Press. 31 S. 31 plat. 8°. (Occas. contrib from the Mus. of anthrop. of the Univ. of Mich. Nr. 4.)
- Bauernkultur in Hauho: finnisch. Alte Bauernkultur im Kirchspiel Hauho. Helinski 1934. 333, VII S. (74 Abbild. u. 2. Ktn.). 8°. (Finnische Altertums-gesellsch., Ethnogr. Archiv 1.)
- Baummann, H.: Die afrikanischen Kulturkreise. London: (1934). 8°. Aus: Africa Bd. 7, H. 2.
- Bell, H., and Royen, William van: An evaluation of recent Nebraska finds sometimes attributed to the pleistocene. Introduction W. C. McKern. Milwaukee, Wis. 1934. 8°. Aus: Wisconsin Archeologist, April, vol. 13. Nr. 3, N.S.
- Besterman, Theodore: Men against women, a study of sexual relations. London: Methuen (1934). IX, 238 S. 8°.
- Beyer, Hermann: The relation of the synodical month and eclipses to the Maya correlation problem. New Orleans: Tulane Univers. of Louisiana 1933. 4. Aus: Middle Amer. Pamphl. Nr. 6 of Publicat. Nr. 5 in the Middle Amer. Research Ser.
- A Discussion of the Gates classification of Maya hieroglyphs. (Lancaster, Pa.) 1933. 8°. Aus: Amer. Anthropologist, Vol. 35, Nr. 4.
- Brandstetter, Renward: Wir Menschen der indonesischen Erde. Luzern: Haag 1934. 51 S. 8°. 9. Grundsteine zur all-indonesischen Literaturwissenschaft. 1. Grundstein: Die Kleindichtung der indonesischen Völker, Sprache, Komposition, Metrik, Gattungen und Arten.
- Wir Menschen der indonesischen Erde. Luzern: Haag 1934. 4 S. 8°. Nachtrag zu „Die Kleindichtung der indonesischen Völker“.
- Brauer, Erich: Ethnologie der jemenitischen Juden. Heidelberg: Winter 1934. XIX, 402 S. 7 Textabbild., 8 Taf. u. 1 Kte. 8°. (Kulturgesch. Bibl. Bd. 7.)
- Bruehl, L.: Lehmesser. Neudamm: Neumann 1909. 3 S. 8°. Aus: Fischerei-Ztg. Nr. 20, Bd. 12.
- Buschan, Georg: Das Umlegen eines Gürtels zur Erleichterung der Geburt — ein Brauch im Leben der Völker. München: J. F. Lehmann 1934. 4 S. 8°. Aus: Münch. med. Wochenschr. Nr. 5.

- Buschan, Georg: Die Behandlung der Nachgeburt bei den primitiven Völkern. Leipzig: Thieme 1934. 4 S. 8°. Aus: Deutsche med. Wochenschr. Nr. 28.
- Über primitive Trepanation. Halle: Marhold 1934. 6. S. 4°. Aus: Psychiat.-Neurolog. Wochenschr. Jhrg. 36, Nr. 26—27.
- Das germanische Gräberfeld der Steinzeit bei Wolschow. Stettin 1934. Aus: „Pommersche Tagespost“ Jhrg. 24. Nr. 141 vom 20. Juni.
- Die Fliegersprache des deutschen Heeres. o. O. (1934). 8°. Aus: Volk und Wehr.
- Die Behandlung der Nabelschnur bei den primitiven Völkern. Leipzig: Thieme 1934. 6 S. 8°. Aus: Deutsche Med. Wochenschr. Nr. 11.
- Byhan, A.: Die Polarvölker. Leipzig: Quelle & Meyer 1909. 148 S. 16 Taf. u. 2 Ktn. 8°. (Aus: Wissenschaft u. Bildung Bd. 63.)
- Catlin, G.: Die Indianer und die während eines achtjährigen Aufenthalts unter den wildesten ihrer Stämme erlebten Abenteuer und Schicksale. Ins Deutsche übertragen von Prof. Dr. Heinrich Berghaus †. Neu herausgegeben von Adolf Sommerfeld. Berlin-Friedenau: Continent (1924). 355 S. 8°.
- Census, India, Census, of India, 1931 vol. 4. Baluchistan, Parts 1 & 2 by Gul Muhammad Khan. Lahore 1934: Civ. and military Gazette. 4°. Part. 1. — Report; Part. 2. — Imperial and Provincial Tables.
- Congreso, Americanistas: Actas trabajos científicos del 25. Congreso internacional de Americanistas (La Plata 1932). 2. Tom. Buenos Aires 1934: „Coni“. 4°. Tome 1 Actas y resoluciones. Temza oficial. Antropología. Etnographia. Tome 2 Arqueología, Lingüística. Historia. Varios. (Univers. Nac. de la Plata.)
- Cressman, L. S.: Contributions of the Archaeology of Oregon. Final Report on the Gold Hill Burial Site. Eugene: Univers. of Oregon 1933. 24 S. 8°. Aus: Univers. of Oregon Publicat. vol. 4, Nr. 3.
- Dahl, Knut: Vildmandsdliv og friluftsfærder. Kristiania: Cappelen (1922). 127 S. 8°.
- Blandt Australiens vilde. Kristiania: Cappelen (1924). 307 S. 8°.
- D'Harcourt, Raoul: Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques. Paris: Les éditions d'art et d'histoire 1934. 170 S. 108 pl. et (pl. suppl.) 4°.
- Eickstedt, Egon von: Die rassischen Grundlagen des deutschen Volkstums. Köln: Schaffstein (1934). 63 S. 4 (Taf.). 8°.
- Die Rassen Europas. Gotha: Justus Perthes 1934. 30 S. 7. Abteilung: Rassen, Völker, Staaten. (Prof. Dr. Hermann Haack phys. Wandatlas ... Erläuter.)
- Elston, C. S.: The earliest relations between Celts and Germans. London: Methuen (1934). IX, 198 S. 8°.
- Engelhardt, Alexander Platonovich: A russian province of the North. Westminster: Constable 1899. XIX, 356 S. 8°.
- Findeisen, Hans: Die Gesellschaft für Tatarenkunde in Kasan. Aus der Geschichte des wissenschaftlichen Gedankens in der U. S. S. R. (Berlin: Springer 1934). 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 65.
- Die Sterne in der Überlieferung der Jenissejer (Ketò). Berlin: Findeisen 1932. 9 S. 8°. Aus: Weltkreis Bd. 3, H. 2.
- Finnland: 20. Jahrhundert, Finnland im Anfang des 20. Jahrhunderts ... Helsingfors 1919: Finn. Literaturgesellschaft. XV, 672 S. 102 Abbild. 1 Kte. 8°.
- Fischer, Eugen: Die Bedeutung der menschlichen Erblehre. o. O. 1933. 4°. Aus: Zeitschr. d. Reichsbund. d. höheren Beamten, Nr. 11, Nov.
- Der Begriff völkischen Staates, biologisch betrachtet ... Berlin: Preuß. Druck- u. Verlagsgesellschaft. 1933. 17 S. 4°.
- Fossile Hominiden. Jena: Fischer o. J. 4°. Aus: Handwörterbuch d. Naturwissenschaft. 2. Aufl.
- Sozialanthropologie. Jena: Fischer o. J. 4°. Aus: Handwörterbuch d. Naturwissenschaft. 2. Aufl.
- Ärztliche Eingriffe aus Gründen der Eugenik. Berlin: Springer 1933. 8°. Aus: Archiv f. Gynäkologie Bd. 156, H. 1—2.
- Zum Tode Erwin Baur's. Berlin: Springer 1933. 4°. Aus: „Der Züchter“ Jhrg. 5, H. 12.
- Heimat, zum 25jährigen Bestehen der „Badischen Heimat“. Freiburg im Breisgau 1934. 3 S. 4°. Aus: „Mein Heimatland“ H. 1—2.
- Nekrolog: Dr. jur. et phil. Stephan Kekule von Stradonitz. Berlin-Leipzig: de Gruyter 1933. 8°. Aus: Zeitschr. f. Psychiatrie Bd. 101, H. 1—6.
- Freudenberg, Wilhelm: Die Heppenlochfauna und ein weiterer Beleg des Inuus suevicus Hedinger. (Berlin) 1932. 1 Abbild. 8°. Aus: Paläontologische Zeitschr. Bd. 14, H. 1—2.
- Friederici, Georg: Lehnwörter exotischer Herkunft i. europäisch. Sprachen. Jena und Leipzig: Gronau 1934. 8°. Aus: Zeitschr. f. franz. Sprache u. Literatur Bd. 58. H. 3—4.

- Fritsch, Gustav: Das Problem der Rasseneinteilung des Menschen im Lichte des Werkes von Stratz: „Die Rassenschönheit des Weibes“. Braunschweig: Vieweg 1902. 4^o. Aus: Globus Bd. 81, Nr. 2.
- Fürst, Carl M.: Zur Kenntnis der Anthropologie der prähistorischen Bevölkerung der Insel Cypem. Lund 1931: Ohlson. 106 S. 52 Abbild. i. Text u. 1 Beilag. m. 312 Abbild. 4^o. (Lund Univers. Arsskr. N. F. Avd. 2, Bd. 29, Nr. 6 ...)
- Gautier, E. F.: Exposition du Sahara, guide illustré, introduction. (Paris) 1934. 8^o.
- Gids, Museum, volkenkundig: (Amsterdam o. J.: de Bussy.) 12. Borneo.
- Goldstein, Ferdinand, Die Ethnographie. o. O. u. J. 8^o.
- Gonda, J.: Het Oud-Javaansche Brahmanda-Purana. Bandoeng: Nix 1933. IX, 134 S. 8^o. (Bibliotheca Javanica 6.)
- Greiff, Günther: Verschollenes Wissen. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1934. 104 S. 8^o.
- Haddon, Alfred C.: History of Anthropology. London: Watts o. J. VII, 146 S. 8^o. (The Thinker's Library, Nr. 42.)
- Hambruch, Paul: Das Wesen der Kulturkreislehre zum Streite um Leo Frobenius. Hamburg: Asmus 1924. 29 S. 8^o.
- Das Meer in seiner Bedeutung für die Völkerverbreitung. Braunschweig: Vieweg 1908. 4^o. Aus: Arch. f. Anthrop. N. F. Bd. 7, H. 2 u. 3.
- Handbook, Bishop Museum: Bishop Museum, Handbook part 1. Honolulu 1915: Bishop Mus. Press. 95 S. (68 Abbild. i. Text.) Part 1. The Hawaiian Collections.
- Herrmann, Paul: Island, das Land und das Volk. Leipzig u. Berlin: Teubner 1914. 113 S. 9 Abbild. i. Text. 8^o. (Aus: Natur u. Geisteswelt Bd. 461.)
- Hild, Adolf, u. Merhart, Gero v.: Vor- und Frühgeschichtliche Funde von Gutenberg-Balzern 1932—33. (Vaduz 1933.) 36 S. (13 Taf.) Angeb. Rheinberger, Egon, Römische Baureste in Balzers. Aus: Jahrb. d. Hist. Ver. f. d. Fürstentum Liechtenstein. Bd. 33.
- Hilsheimer, Max: Stammt der Mensch vom Affen ab? Leipzig: Teubner 1910. 1 Abbild. 8^o. Aus: „Monatshefte“ Bd. 3, H. 4.
- Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Diesterweg 1934. XIV, 357 S. 8^o.
- Huebner, Arthur: Herman Wirth und die Ura-Linda-Chronik. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1934. 40 S. 8^o.
- Instituto, Fisiología: Instituto de Fisiología 3. Caridad 1929/1930: Impr. Provincial. 352 S. 8^o. 3. Trabajos publicados ... 1929—1930. (Univers. de Barcelona Fac. de Medicina.)
- Instituut, Koloniaal: Koninklijke vereeniging „Koloniaal Instituut“ Amsterdam 23. jaarverslag 1933. Amsterdam o. J.: de Bussy. 96 S. 4^o.
- Jaarboek: Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen Jaarboek 1933. Bandoeng: Nix (1933). 436 S. 8^o.
- Jacobsen, J. Adrian: Unter den Alaska-Eskimos. Berlin: Ullstein. 155 S. 8^o. („Wege zum Wissen“ Bd. 30.)
- Jahrbuch, Elbinger: Elbinger Jahrbuch ... Jubiläum-Heft zur Feier des 60-jährigen Bestehens der Elbinger Altertums-Gesellschaft 1933. Elbing: Selbstverlag (1933). XII, 292 S. 8^o.
- Jungbluth, Hans: Konrad Theodor Preuß und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen. (Darstellung und Bewertung.) Wohrlau: Triepel-Schulze 1933. 55 S. 8^o. Bonn, Phil. Dissert.
- Keller-Tarnuzzer, Karl: Eine Grabhöhle auf der Hahnenpielalpe Vaduz. o. O. (1933). 8^o. Aus: Jahrb. hist. Ver. Liechtenstein.
- Khoan, Nguyen-van: Le repêchage de l'âme, avec une note les hon et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles. Hanoi 1933: d'Extrême-Orient 24 S. 8^o. Aus: Bull. de l'Ecole Franc. d'Extrême-Orient, t. 33, fasc. 1.
- Kleiweg de Zwaan, J. P.: Das Tränenbein der Papuas von Niederländisch-Neuguinea, verglichen mit demjenigen der Holländer. o. O. 1933. 12 S. 4^o. Aus: Proceedings, vol. 36, Nr. 10.
- Koty, John: Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern. Stuttgart: Hirschfeld 1934. XXXIX, 373 S. 8^o. (Forschung z. Völkerpsych. u. Soziol. Bd. 13.)
- Krickeberg, Walter: Blutentziehung und blutige Kasteiung bei den amerikanischen Indianern. Basel 1934. 7 S. 8^o. Aus: Ciba Zeitschr. Nr. 10.
- Das Schwitzbad der Indianer. Basel 1934. 5 S. 8^o. Aus: Ciba Zeitschr. Nr. 10.
- Krieg, Hans: Chaco-Indianer; ein Bilderatlas. Stuttgart: Strecker & Schröder 1934. 29 S. 180 Abbild. auf Taf. u. 1 Kte. 8^o. (Wissenschaftl. Ergeb. d. Deutschen Gran Chaco-Expedition.)
- Kühn, Herbert: Germanische Fibeln der Völkerwanderungszeit in Amerika. Berlin-Leipzig: de Gruyter 1932—33. 30 Abbild. auf Taf. 21—22. 4^o. Aus: „Ipek“ Bd. 8.

- Kühn, Herbert: Nachwort zu dem Buch von Carl Hentze: *Mythes et Symboles lunaires* (Chine ancienne. Civilisations anciennes de l'Asie. Peuples limitrophes du pacifique ...). Antwerpen: „De Sikkel“ 1932. 18 S. 4^o.
- Herkunft und Heimat der Indogermanen. London: 1932. Oxford Press. 5 S. 8^o.
Aus: *Proceed. of the 1. Internat. Congr. of prehist. and protohist. Sciences.*
- Kunst, J.: *Oude Westersche liederen uit Oostersche landen.* Bandoeng: Nix 1934. 30 S. 4^o. (Indisch Com. v. wetensch. onderzoek. Batavia 8.)
- Kupka, Paul L. B.: Neue vorgeschichtliche Funde aus der Altmark. o. O. u. J. 8^o.
Aus: *Stendaler Beitr.* Bd. 6.
- Das Bleibende in Joh. Friedr. Danneils Lebenswerk. o. O. u. J. 8^o. Aus: *Stendaler Beitr.* Bd. 6.
- Studien und Forschungen zur Kenntnis der Bronzezeit in der Altmark 4. o. O. u. J. 8^o. Aus: *Stendaler Beitr.* Bd. 6.
- Langenheilm, Kurt: Spuren der Wikinger um Truso. Elbing 1933: Wernich. 8^o. Aus: *Elbinger Jahrb.* H. 2.
- Lehmann-Nitsche, Robert: Das Sternbild des Siebes. o. O. (1933). Aus: *Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne* 67.
- Zur Volkskunde Argentinens 7. Berlin u. Leipzig: de Gruyter 1933. 8^o. 7. Die drei klagenden Vögel. Aus: „*Zeitschr. f. Volkskde.*“ Bd. 4, H. 2—3.
- Das Sternbild der Kosy (Sensen) oder Kosniki (Mäher). Nachtrag. Beuthen O.-S.: Museum 1933. 8^o. Aus: *Oberschlesische Volkskde.* Jahrg. 5, H. 3—5.
- Leser, Paul: Fritz Graebener, das Lebenswerk des Verstorbenen. Köln: Du Mont Schauberg. 1934. gr. 2^o. Aus: *Kölnische Zeitung* Ausg. C., Nr. 363. Das bunte Leben.
- Lesser, Alexander: *The Pawnee Ghost Dance and Game ...* New York 1933: Columbia Univ. Press. X, 337 S. 8^o.
- Lessing, Ferdinand: Das fröhliche China, Einführung in die Ausstellung: Chinesen bei Scherz und Spiel im Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin 17. 2.—30. 4. 1934. (Mit Beiträgen von Brunhild Lessing.) Berlin 1934. 8^o.
- Lilliebjörn, Hadar: Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung nebst einem Exkurs über die Apokalypse und die Mithrasmonumente. Uppsala. Almqvist & Wiksells 1933: X, 118 S. 8^o. Dissert.
- Leyder, Jean: *Les Pygmées du Congo belge et les travaux du P. Paul Schebesta.* Paris: Masson 1933. 6 S. 8^o. Aus: *L'Anthropologie* T. 43, Nr. 5—6.
- La Naissance chez les Bwaka (Ubangi). Bruxelles 1933: Remy. 8^o. Aus: *Bulletin de la Soc. Roy. Belge de Géogr.* Nr. 2.
- Loth, Edward: Polnisch. Der Vielfraß (*Gulo borealis* Nilss) in Gródek 2 (Wolhynien). Warszawa 1933: Dziewulski. 8^o. Aus: *Compt. Rend. des séances de la Soc. des Scienc. et des Lettr.* 25. 1932. cl. 4.
- Ludendorff, H.: Weitere astronomische Inschriften der Maya. (Untersuchungen zur Astronomie der Maya, Nr. 8.) Berlin: Akademie der Wissenschaften, de Gruyter in Komm. 1934. 4^o. Aus: *Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. phys.-math. Kl.* 3.
- Luschan, F. von: Vorschläge zur geographischen Nomenklatur der Südsee. Berlin: Greve 1900. Aus: *Verhandl. d. 7. Internat. Geogr.-Kongr. in Berlin* 1899.
- Mariénfeld, Otto: Untersuchungen an masurischer Bevölkerung. Berlin: Schoetz 1934. 8^o. Aus: *Veröffentl. aus dem Gebiete der Medizinalverwaltung* Bd. 43, H. 5.
- Meitzen, August: Abbildungen zu dem Vortrage: Die verschiedene Weise des Überganges aus dem Nomadenleben zur festen Siedlung bei den Kelten, Germanen und Slawen. Berlin: 1899 (17 Taf.). 4^o. Aus: *7. Internat. Geogr.-Kongr.*
- Mielke, Robert: Zur Entstehung der Viehzucht und des Stalles. Guben o. J.: 23 S. 8^o. Aus: *Niederlausitzer Mitteil.* Bd. 22.
- Der deutsche Bauer und sein Dorf in Vergangenheit und Gegenwart. Weimar: Duncker (1934). 128 S. 8^o.
- Montgomery, James A.: *Arabia and the Bible.* Philadelphia 1934: Univ. of Pennsylvania Press. VIII, 207 S. 8^o.
- Muehlmann, W. E.: Biologische Gesichtspunkte in J. Burckhardts „*Griechischer Kulturgeschichte*“. Leipzig, Berlin: Teubner 1933. 8^o. Aus: *Arch. f. Kulturgesch.* Bd. 24, H. 2.
- Muehlmann, A., und Muehlmann, W. E.: Eine Konstitution im Spiegel der andern. Berlin-Charlottenburg: Pan. 1934. 4^o. Aus: *Charakter* H. 1.
- Murdock, George Peter: *Our primitive contemporaries.* New York: Macmillan 1934. XXII, 614 S. 8^o.

- Nestor, Jon: Der Stand der Vorgeschichtsforschung in Rumänien. o. O. (1933). 4^o.
Aus: 22. Ber. d. Röm.-Germ.-Kommiss.
- Norlind, Tobias: Beiträge zur chinesischen Instrumentengeschichte. Stock-
Norsquist, Osc.: Under Vegaexpeditionen gjorda anteckningar om fasta for-
lämningar vid Ostsibiriens ishafskust. (Stockholm) (1915). 8^o. Aus: Ymer
H. 1.
- Præhistorica Asiæ: Præhistorica Asiae orientalis 1. Hanoi 1932: Imp. d'extrême-
Orient. 4^o. 1 Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient Hanoi
(1932).
- Paulsen, Jens: Geographische Entdeckungsreisen im 19. Jahrhundert vom
Rassenstandpunkt aus betrachtet. München: J. F. Lehmann 1934. 8^o.
Aus: Deutschlands Erneuerung Jhrg. 18, H. 9.
- Petrie, W. Flinders: Frühägyptische Knöpfe. Prag: Wrschowitz 1916. 8^o.
Aus: Berichte, Knopfmus. Heinr. Waldes Nr. 2.
- Poerbatjaraka, R. Ng.: Nitiqāstra ... Bandoeng: Nix 1933. 81 S. 8^o. (Biblio-
theca Javanica 4.)
- Porsild, Morten P.: Une arme ancienne de chasse des Esquimaux et son ana-
logue de la culture préhistorique de France. København: Lunos 1911. 8^o.
Aus: Meddel. om Grønland. 47.
- Posnansky, Arthur: Restos arqueologicos de un lucha milenaria. Buenos
Aires 1934. gr. 2^o. Aus: La Nacion 14 de enero.
- Pražák, Vilém: Polnisch. Zur Geschichte des slovakischen Stickereiornements
(Sibmacher in der Slowakei). Bratislava: Wawra 1933. 56 S. (6 Taf.) 8^o.
Aus: Zeitschr. d. gelehrt. Gesellsch. Šafarik „Bratislava“ 7. 3.
- Report, American Ethnology: Forty-eighth Annual Report of the Bureau
of American Ethnology 1930—31. Washington: Gov. Pr. Off. 1933. 1220 S. 4^o.
holm 1933: Marcus. 8^o. Aus: Svensk Tidskr för Musikkforskning H. 1—4.
- Rizoff, D.: Die Bulgaren in ihren historischen, ethnographischen und politischen
Grenzen. Berlin: Greve 1917. 60 S. 4^o.
- Sahara, italien: Le Sahara italien, guide officiel de la section italienne. Rome:
Ministère des colonies. 1934. 128 S. 8^o. (Exposition du Sahara Paris ...)
- Salas, Julio C.: Estudios americanistas. Caracas: 1934: Cooperat. de artes graf.
87 S. 8^o.
- Santesson, C. G.: Bemerkung über südamerikanisches Pfeilgift. Antwort an
Herrn Professor Rafael Karsten. o. O. (1934). 10 S. 8^o. Aus: Commentationes
humanarum litterar. Tom. 6, Nr. 5.
- Sarasin, Fritz: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr
1933. Basel: Birkhäuser 1934. 23 S. 2 Taf. u. 4 Textfig. 8^o.
- Schaeffer, F. A.: Un Dépôt d'Outils et un Trésor de Bronzes de l'Epoque Gallo-
Romaine découverts à Seltz (Bas-Rhin). Haguenau: Impr. municipale 1927.
61 S. 1 phototypie, 12 pl. 4^o. (Public. du Mus. de Haguenau).
- Schemann, Ludwig: Deutsche Klassiker über die Rassenfrage. München: J. F.
Lehmann 1934. 64 S. 8^o.
- Schneider, Max: Die Urkeramiker, Entstehung eines mesolithischen Volkes und
seiner Kultur. Leipzig: Kabitzsch 1932. V, 357 S. 101 Abbild. i. Text. 8^o.
- Schlaginhaufen, Otto: Das hallstätische Skelett von Othmarsingen (Kt.
Aargau) und der Hallstattmensch auf dem Boden d. Schweiz. Zürich 1934:
Fretz. 3 Textabbild. u. 6 Tafelfig. 8^o. Aus Vierteljahrsschrift der Naturforsch.
Gesellsch. 79.
- Schlenger, Herbert: Methodische und technische Grundlagen des Atlas der
deutschen Volkskunde. Berlin: Siegmund 1934. 180 S. 8^o. (Deutsche
Forschung ... Notgemeinschaft d. Deutsch. Wissensch. H. 27.)
- Schott, Albert: Das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt und mit Anmerkungen
versehen. Leipzig: Reclam o. J. 93 S. 8^o.
- Schröder, Lore: Die Frage der Entstehung von Erbschädigung beim Menschen
durch Gifte. Berlin 1933. 79 S. 8^o.
- Schuchhardt, Carl: Die frühesten Herren von Ostdeutschland. Berlin: Akad.
d. Wissenschaften 1934. 13 S. 8^o. Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d.
Wissenschaft. vom 25. Jan. 1934.
- Die Indogermanisierung Griechenlands. o. O. u. J. 4^o. Aus: „Die Antike“ 9.
- Sock, Paul: Eskimomärchen. Berlin: Juncker o. J. 183 S. 8^o.
- Solem, Erik: Lappiske rettsstudier. Oslo: Aschehoug, Leipzig: Harrassowitz,
London: Williams u. Norgate 1933. 342 S. 8^o.
- Stankiewicz, Jan: Polnisch. A propos du nerf de Złobikowski. Warszawa:
Cotty 1933. 8^o. Aus: Folia Morphologica vol. 4.
- Stolberg, August: Haus- und Handwerksaltertümer im städtischen Museum.
Nordhausen: Theodor Müller 1926. 33 S. 8^o. Aus: Der Roland von Nord-
hausen Nr. 1.

- Suner, A. P.: Treballs de la Societat de Biologia 1928—1929. Barcelona: Inst. d'Estudis catalans o. J. 421 S. 8°.
- Treballs de la Societat de Biologia 1930—1931. Barcelona: Institut d'Estudis catalans, o. J. 496 S. vol. 13.
- Szombathy, Josef: Bronzezeit-Skelette aus Niederösterreich und Mähren. Wien: Anthrop. Gesellsch. 1934. 101 S. 4 Taf. u. 38 Abbild. i. Text. 4°.
- Aus: Mitteil. d. Anthrop. Gesellsch. Bd. 64.
- Tessmann, Günter: Die Bafia und die Kultur der Mittelkamerun-Bantu. Bd. 1. Stuttgart: Strecker & Schröder 1934. VIII, 269 S. 4°.
- Tettenborn, Erich: Volkstümliche Bauten Ostfrieslands. 1. Aufl. Norderney: Soltau o. J. 35 S. 39 Abbild. i. Text. 8°.
- Thurnwald, Richard: Die Persönlichkeit als Schlüssel zur Gesellschaftsforschung. Stuttgart: Hirschfeld 1933. 8°. Aus: Sociologus vol. 9, H. 3.
- Anpassung im Gesellschaftsleben. Berlin: Forschungen u. Fortschritte 1934. 4°. Aus: Forsch. u. Fortschr. Jhrg. 10, Nr. 7.
- Tolten, Hans: Die Herden Gottes, Menschen und Tiere in Urwald und Kampf. Frankfurt am Main: Rütten & Loening 1934. 303 S. 8°.
- Torcelli, Alfredo J.: Primera sinopsis geológicopaleontológica. La Plata 1921: Impr. Oficial. 4°. (Obras compl. ... de Florentino Ameghino Vol. 12.)
- Ungulados aves y desdentados. La Plata 1920: Impr. Oficial 4°. (Obras compl. ... de Florentino Ameghino Vol. 11.)
- Trojanowski, A.: Sur le muscle mandibulo-marginal. Varsovie 1931: 3 S. 8°.
- Aus: Compt. Rend. de l'Associat. des Anatomistes.
- Quelques cas de sphincter profond du cou chez l'homme. Prague 1928. 3 S. 8°. Aus: Compt. Rend. de l'Associat. des Anatomistes.
- Virchow, Rud.: Menschen und Affenschädel. Berlin: Lüderitz 1870. 40 S. 6 Holzschn. 8°. (Sammlg. gemeinverst. wissenschaftl. Vorträge 4 Ser. H. 96.)
- Wateff, S.: Bulgarisch. Die Bulgaren in anthropologischer Beziehung. Sofia: Staatsdruckerei 1933. 9 S. 8°. Aus: Mitteil. d. Bulgar. Geogr. Gesellsch. Bd. 1.
- Westermarck, Edward: 3 essays on sex and marriage. London: Macmillan 1934. IX, 353 S. 8°.
- Wilhelm II.: Die chinesische Monade, ihre Geschichte und ihre Deutung. Leipzig: Koehler 1934. 66 S. 8°.
- Winkler, Hans Alexander: Bauern zwischen Wasser und Wüste. Volkskundliches aus dem Dorfe Kimân in Oberägypten. Stuttgart: Kohlhammer 1934. XI, 214 S. (12 Taf.) 8°.
- Wnorowski, Kazimierz: Polnisch. Le présternal chez les Anencéphales. Warszawa 1933: Dziewulski. 8°. Aus: Compt. Rend. des séanc. de la Soc. des Scienc. et des Lettr. 25. 1932. cl. 4.
- Zolotarev, A.: Russisch. Reste von Totemismus bei den Völkern Sibiriens. Leningrad 1934. 51 S. 8°. Aus: Inst. d. Anotation der wissenschaftl. Forsch. d. Völk. d. Nordens ...
- Russ. Zur Frage nach der Entstehung einer Klassenbildung bei den Giljaken. o. O. 1933. 8°. Aus: „Für die Industrialisierung des Sowjet-Ostens“ Nr. 3.

I. Abhandlungen und Vorträge.

Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika.

Von

W. Krickeberg, Berlin¹⁾.

Im Jahre 1912 erwarb das Berliner Museum für Völkerkunde von dem bekannten bolivianischen Archäologen Arthur Posnansky ein altertümliches Trachtstück der Uru-Indianer (Kat.-Nr. V A 34574), das den Anlaß zu den folgenden Untersuchungen gegeben hat.

Die Uru²⁾ sind ein gegenwärtig auf ein paar hundert Köpfe zusammengeschmolzenes Völkchen eigener Sprache, das zerstreut auf dem bolivianischen Hochlande lebt. Vor vierzig Jahren traf man Uru noch am Südufer des Titicaca zwischen Juli und Zepita an, heute findet man sie nur noch in der Siedlung Ankoaqui am Desaguadero, dem Verbindungsbereich des Titicaca und Poopó, auf der Insel Panza im See Poopó und nördlich des Coipasa-Sees im Dorfe Chipaya, dessen Bewohner übrigens von den übrigen Uru dialektisch verschieden sind. Nach den Forschungen Uhles, Bomans, Rivets u. a. müssen die Uru-Chipaya als die Urbevölkerung des peruanisch-bolivianischen Hochlandes um den Titicaca und Poopó, den Coipasa-See und den Salzsumpf von Uyuni angesehen werden, wo die spanischen Chronisten Acosta, Herrera, Calancha u. a. sie noch im Entdeckungszeitalter als Inhaber weiter Landstrecken kennen. Wahrscheinlich standen die Uru des Hochlandes auch zu denjenigen Uru, die an der Küste in der Jurisdiktion Arequipa, zwischen Pisagua und Iquique und in der Umgegend von Cobija erwähnt werden, und auf die wahrscheinlich die Reste der primitiven Fischerkultur von Arica zurückgehen, in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen³⁾. Boman hat in diese Verwandtschaftsbeziehungen auch die Chango, die alte Küstenbevölkerung zwischen Cobija und Huasco, eingeschlossen und Rivet eine sprachliche Urverwandtschaft zwischen Uru und Čapakura (in Ostbolivien) und darüber hinaus zwischen diesen beiden Sprachen und dem Ur-Aruakischen wahrscheinlich gemacht. Grund genug also, daß die südamerikanische Völkerkunde der Kultur der Uru ihre besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

Diese Kultur trägt selbst heute noch den Stempel höchster Altertümlichkeit. Wenn man als nahezu sicher voraussetzt, daß die Uru schon auf dem bolivianischen Hochlande saßen, als sich die Tiahuanaco-Kultur ausbreitete, also lange, bevor die Inka ihr Reich schufen, so ist es erstaunlich, daß sie nomadische Fischer inmitten der ackerbautreibenden und llamazüchtenden Aimará und Quechua geblieben sind — abgesehen von den Chipaya, die heute zwar ausschließlich von Viehzucht leben, aber

¹⁾ Eine vorläufige Mitteilung über das gleiche Thema erfolgte am 17. Februar 1934 in der Sitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft.

²⁾ Vgl. Boman (1908) I S. 67f. Uhle (1922) S. 7f. Créqui-Montfort und Rivet (1925—1927).

³⁾ Uhle schließt in der zitierten Arbeit aus der Verbreitung von Ortsnamen der Uru-Sprache, daß die Uru einst im Süden bis mindestens zum Rio Loa und Rio Cotagaita, im Norden über den Titicaca-See hinaus und an der Küste bis Nazca verbreitet waren.

immer noch in ihrer Sprache „Fleisch“ mit einem Worte bezeichnen, das bei den übrigen Uru einen besonders gern gegessenen Fisch bedeutet —; und daß sie weder von ihrem materiellen Besitz noch von ihren religiösen Anschauungen und Kulturen Wesentliches preisgegeben haben, im Gegensatz zu so vielen Fremdstämmen des Inkareiches, die sich kulturell völlig von dem Eroberervolke aufsaugen ließen.

Wir haben manche alten Berichte über die Uru, die uns z. B. von Floßhütten und „schwimmenden Gärten“ auf Seen und Flüssen, von Grubenhäusern auf dem Lande, von Totora- (Schilfrohr-) Wurzeln als Hauptnahrung (neben Fischen) erzählen. Neuerdings sind besonders die Chipaya durch Arthur Posnansky und Alfred Métraux, den früheren Leiter des ethnologischen Instituts der Universität Tucumán, näher bekannt geworden¹). Auch das Bild, das sie von ihrem Leben entwerfen, zeigt eine Menge origineller Züge, die sich meist sehr bestimmt von der Kultur der umwohnenden Aymarâ abheben. Ich erwähne nur die merkwürdigen Hütten aus Erdquadern, auf die ich weiter unten zurückkomme, und die Berücksichtigung der vier Kardinalpunkte in der Anlage der Dörfer und Veranstaltung der religiösen Feiern.

1. In diesen altertümlichen Rahmen fügt sich auch das Trachtstück, von dem eingangs die Rede war (Abb. 1). Es stammt aus der Uru-Siedlung Ankoaku am Desaguadero und ist eine Kragenkapuze aus dichtem Stoff mit einer so kleinen Gesichtsoffnung, daß der größte Teil des Gesichtes gut geschützt war²). Die Wohnsitze der Uru liegen auf einer 3700 m hohen Puna, auf der der Mensch sich schon gegen die eisigen Winde schützen mußte. Auch die übrigen Hochlandsindianer (Aimarâ und Quechua) der Gegenden um den Titicaca-See und La Paz tragen Kopfbedeckungen, die aber ganz anders aussehen: spitze, wollene Zipfelmützen (Lluchu oder Chuco), bei denen der Kälteschutz gewöhnlich durch zwei Ohrenklappen, seltener durch eine vollständige Gesichtsmaske gebildet wird³). Diese Mützen waren schon in alter Zeit für die Aimarâ-Stämme charakteristisch und werden nach Métraux heute auch von den Uru-Chipaya getragen. Man muß schon bis zu den Eskimo hinaufgehen, um ein formales Seitenstück zu der Uru-Kapuze auf amerikanischem Boden zu finden. Einige Eskimo-Stämme tragen nämlich gelegentlich zu einem kapuzenlosen Rock Kappen verschiedener Form, daneben auch lose Kragenkapuzen, ähnlich derjenigen der Uru. In der Berliner Eskimosammlung ist dieser letztere Typus aus Alaska (Nunivak, Nushagak), Nordgrönland (Kap York) und Ostgrönland (Angmagssalik) vertreten (Abb. 2). Im vergleichenden Teil seines bewunderns-



Abb. 1. Kragenkapuze der Uru (Bolivien). Mus. f. Völk. Berlin, Kat. V A 34574 (Slg. Posnansky).

¹) Posnansky (1918) und (1925). Métraux (1931) und (1932).
²) Erwähnt bei Posnansky (1912) S. 86. — Métraux (1932) S. 241 schließt aus Chullpa-Funden, daß die Kopfbedeckungen der Chipaya einst runde Kappen ohne Ohrenklappen waren.
³) Uhle (1889–90) II Taf. 15, Fig. 1–4, 7, 8, 11; Text S. 5. Forbes (1870) S. 241.

werten, über fast alle Gebiete der nordamerikanischen Völkerkunde Licht verbreitenden Werkes über die Rentier-Eskimo weist Birket-Smith darauf hin, daß die lose Eskimo-Kapuze ihr hohes Alter besonders durch ihre heute vielfach zeremonielle oder magische Verwendung verrate, denn sie gehört entweder zur Tanztracht (Zentral-Eskimo) oder soll die Kinder gegen böse Geister schützen (Ost-Eskimo)¹). Ich möchte hinzufügen, daß besonders die Kragenkapuze oder „Uru-Form“, um sie einmal so zu nennen, die ja nur noch an der Peripherie des Eskimo-Gebietes auftritt, deshalb wohl als eine der ältesten Formen der losen Kapuze anzusehen ist. Auch die „Aimará-Form“ (mit Ohrenklappen) kommt bei den Eskimo vor, ohne jedoch diese ausgesprochene Randlage zu zeigen.

Eine erheblich weitere Verbreitung besaß die lose Kragenkapuze in der alten Welt. Abgesehen von Tschuktschen und Koryaken, bei denen sie natürlich eng mit den Alaska-Vorkommnissen verknüpft ist, läßt sie sich bereits im Altertum bei den Saken nachweisen, einem wahrscheinlich



Abb. 2. Kragenkapuzen der Eskimo. a) Nushagak (Alaska). b) Angmagsalik (Ostgrönland). c) Kap York (Nordgrönland).
Mus. f. Völk. Berlin, Kat. IV A 5465 (Slg. Jacobsen), 7606 (Slg. Kruuse) und 8279 (Slg. Freuchen).

türkischen Skythenstamm im Quellgebiet des Jaxartes (Syr Darja), dessen spitze Mützen Herodot (VII 64) erwähnt und das Felsrelief von Bisutûn darstellt. Die Sakenmütze hatte manchmal die Form einer losen Kragenkapuze mit kurzem Nackenteil, unter dem das Haar hervorquillt, schmalem Kragen (bzw. Kinnband) und steil aufragendem oder nach unten fallendem Zipfel. Ganz ähnlich sieht die Mütze der skotischen Skythen zwischen Don und Donau, die Indogermanen waren, auf der bekannten Elektronvase von Kertsch aus. Diese Form führten die Saken als Söldner im Achämenidenreich ein, wo sie häufig auf Denkmälern dargestellt ist. Außer den Krieger trugen sie vor allem Palastdiener, weil ihre Form sich gut mit den persischen Anschauungen von der Erhabenheit des Herrschers vertrug, der vom Atemhauch seiner Untertanen nicht berührt werden darf. Später, als man im Perserreich den Kopf mit weichen Binden umwickelte, legte man einige Bindentouren nach Art des Kragens der

¹) Birket-Smith (1929) II S. 81–86, Tabelle A 53 (S. 263).

alten Kapuze auch über Mund und Hals, wie man es z. B. auf dem Mosaik der Alexanderschlacht sieht¹⁾. Aus Iran oder Südrußland ist die Kragenkapuze noch im Altertum in die Mittelmeerländer vorgedrungen. Im alten Italien gehörte sie unter dem Namen „cucullus“ zur Tracht der Hirten und Landarbeiter, die sie noch auf den Mosaiken von San Vitale in Ravenna tragen. Von Oberitalien verbreitete sie sich dann rasch über ganz Westeuropa, so daß sie bereits in der frühen Wikingerzeit in Moorfunden auf den Orkney-Inseln belegt ist — in einer Form, die sich von der Uru-Kapuze lediglich durch den tiefer auf Brust und Rücken herabfallenden, fransenverzierten Kragen unterscheidet. Oft war die Kragenkapuze im Altertum mit dem Wettermantel (paenula, sagum) fest verbunden, woraus dann das Pluviale der liturgischen Tracht hervorging²⁾.

Nachdem die lose Kragenkapuze im Mittelalter lange Zeit auf die unteren Volksschichten und die Jäger beschränkt geblieben war, wird sie um 1350 zur „Gugel“ (= Cucullus), der Kopfbedeckung der Vornehmen in Italien, Frankreich, Spanien, England und Deutschland. Trotz aller weiteren Ausstattung mit Pelzbesatz, Zatteln am unteren Rande und einem langen Zopf an der Spitze verleugnet die Gugel mit ihrem engen, das Gesicht völlig umschließenden, manchmal nur die Augen freilassenden Gesichtsschlitz niemals die Abstammung von der primitiven Kragenkapuze, von der sie nur durch die Breite des Kragens abweicht, der meist auch die Schultern bedeckt. Als die Mode gegen Ende des 15. Jahrhunderts wechselt, bleibt die Gugel noch lange, was sie vorher gewesen war, eine Kopfbedeckung der Jäger, Hirten, Bauern und gewisser anderer unterer Volksschichten (Narren, Landsknechte, Amtsdienner), in Deutschland auch ein Teil der Trauertracht, in den Niederlanden ein Schlechtwetterschutz der Frauen³⁾. Nach A. Haberlandt war die Kragenkapuze noch im 19. Jahrhundert in den Pyrenäen und im französischen Zentralmassiv, in Albanien und der Bukowina bei Hirten, in Schweden (Dalarne) bei Feldarbeiterinnen in Gebrauch. Offenbar ist sie überall, wo sie in Eurasien auftritt, ursprünglich ein Trachtstück der Jäger und Hirten gewesen.

In der Alltagskleidung der Eskimo wurde die lose Kapuze mehr und mehr durch die am Rock festgenähte verdrängt. Wahrscheinlich ist auch im westlichen Südamerika eine ähnliche Entwicklung vereinzelt erfolgt. Im Arica-Gebiet, dessen Bevölkerung ja in engen Beziehungen zu den Uru stand (s. oben), gab es schon in der ältesten Kulturperiode (Uhles Periode II) lose Kapuzen aus Totora- (Schilf-) Geflecht⁴⁾. Von Periode III an treten wollene Stoffe an die Stelle der Geflechte und Felle. In einem Gräberfeld nahe Arica, dessen Beigaben bereits inkaische Einflüsse verraten, im übrigen aber der „Atacameño-“ bzw. „Chincha-Atacameño-Kultur“ (Periode V und VI) Uhles angehören, fand J. H. Blake im Jahre 1836 eine männliche Mumie, deren Kopf eine vorn vernähte, wollene Kapuze bedeckte, die an einem ebenfalls wollenen „Gewand“ festgenäht war. Daß das „Gewand“ ein typisches Arica-Hemd war, dürfen wir wohl aus den Feststellungen Skottsbergs schließen⁵⁾.

¹⁾ Sarre (1922) Taf. 29, 42, 43. Forrer S. 374, Fig. 276. Weiß (1881—83) I S. 123 (zu den Fig. 99a und b, die Kapuzen ganz nach Art der mittelalterlichen Gugel mit tief auf Brust und Rücken herabfallendem „Goller“ zeigen). Kretschmer und Rohrbach (1906) S. 40. Kapuzen der „Aimará-Form“ mit Ohrenklappen gibt es in Tibet, im alten Persien, bei den heutigen Lappen usw.

²⁾ Haberlandt (1926) S. 547f., Abb. S. 549. Guhl und Koner (1893) S. 738.

³⁾ Kretschmer und Rohrbach (1906) S. 136, 164, 173, 190, 208, 221f., 254, 279, 291.

⁴⁾ Uhle (1922) S. 48, 57, 59 und Taf. III 1.

⁵⁾ Blake (1878) S. 281. Skottsberg (1924) S. 61: We found all the mummies dressed in shirts.

Ein Unterschied zwischen der Eskimo- und unserer Uru-Kapuze besteht natürlich im Material. Die eskimoischen sind aus Fellstücken oder ganzen Fellen (Eichhörnchenfellen auf Nunivak), Vogelbälgen (Nushagak) oder enthaartem Leder (Angmagsalik) zusammengenäht, die Uru-Kapuze ist aus Llamawolle gestrickt. Wenn sie nun bei flüchtiger Betrachtung ebenfalls den Eindruck einer Pelzkapuze macht, wenigstens an den Stellen, wo sie weniger vom Alter mitgenommen ist, so liegt dies daran, daß in die Wollfäden die zarten Flaumfedern eines Tauchervogels eingesponnen sind, wodurch Außen- und Innenseite des Stückes wie mit einem weichen Pelz bedeckt erscheinen. Nach dem Originalkatalog des Sammlers Posnansky trugen die Uru noch in der ersten Zeit nach der spanischen Eroberung, aus der das Stück stammen soll, ganze Gewänder, die aus solchen flaumbedeckten Schnüren hergestellt waren, um sich gegen die Kälte zu schützen¹⁾. Ähnliche Stoffe wurden im westlichen Südamerika in neuerer Zeit nur noch auf der Insel Chiloé hergestellt, deren araukanische Bewohner Seevogelfedern mit Wolle oder Flachs mischten, um daraus Schlafdecken zu weben. Es scheint, daß auch die (losen) Kapuzen, die sie trugen, aus dem gleichen Gewebe bestanden. Die Wolle, die man für diese Kleiderstoffe verarbeitete, stammte nicht immer vom Llama, sondern auch von kleinen, wollhaarigen Hunden, die zur Entdeckerzeit von den Bewohnern der südchilenischen Küste zwischen Chiloé und dem Chonos-Archipel lediglich zu diesem Zwecke gezüchtet wurden²⁾.

Unter den archäologischen Funden aus Peru und Bolivien gibt es keine ähnlichen Stoffe. Dagegen kennt man seit einiger Zeit aus Nazca und anderen Fundstätten der südperuanischen Küste lange Schnüre oder Stricke, die mit einem weichen Wollplüsch bedeckt sind nach Art der Chenille. Über ihre Technik haben sich Crawford und d'Harcourt verbreitet³⁾. Wozu sie einst dienten, ist nicht klar; wahrscheinlich sind sie nur Rohmaterial, das zu Gewändern, Decken usw. verarbeitet werden sollte. Daß der Wollplüsch dieser Stücke ebenso wie der Wollplüsch der merkwürdigen, aus dem gleichen südperuanischen Fundgebiet stammenden Hörnermützen und Netzkappen einen Feder- oder Haarpelz nachahmen sollte, ist von Izikowitz überzeugend nachgewiesen worden. Ein von ihm beschriebener Prachtkopfputz aus Ica zeigt zwei Mützen übereinander, deren äußere, mit Wollplüsch bedeckte, durch ihre Ohrenklappen an die heutigen Aimará-Chucos erinnert, die also — wenn der Plüsch auch hier einen Federpelz nachahmen sollte — früher vielleicht ebenso, wie die alte Uru-Kapuze, aus flaumbedeckten Schnüren gestrickt wurden. Heute kennen auch die Uru-Chipaya keinen Federpelz mehr, dagegen schmücken sie ihre gestrickten Taschen bei gewissen Festen mit samtartig wirkenden Wollbüscheln⁴⁾.

Federstricke und Federkappen gibt es und gab es in Südamerika außerhalb des Andengebietes bei den Jivaro, Mundurukú, Karajá, Tupi-

¹⁾ Vgl. Forbes (1870) S. 262: Around the lake of Titicaca I have seen socks and gloves for children made of the down of the waterfowl, which had apparently been first spun into yarn and then knitted.

²⁾ Molina (1795) S. 212. Medina (1882) S. 165 (muceta de lana sumamente fina i peluda . . . capuchas de lo mismo. Aus den weiterhin zitierten Versen der „Araucana“ geht hervor, daß diese Kapuzen die „Aimará-Form“ hatten), 166, 180. Latham (1922) S. 59f.

³⁾ Crawford (1916) S. 158. d'Harcourt (1934) S. 98f. Der peruanische Wollplüsch („Simili-Velours“) ist textiltechnisch etwas ganz anderes als unser Samt, der im alten Peru unbekannt war, obwohl man vorspringende Schlingen (Noppen) des Schußfadens bei der Leinwandbindung gelegentlich dekorativ verwandte (d'Harcourt a. a. O. S. 32: „tissu à bouclettes“).

⁴⁾ Izikowitz (1932a) S. 317f., 331 und (1933) S. 9f. Métraux (1932) S. 247.

namba, Chamacoco usw., doch können diese Stücke unmöglich den Anstoß zu der samtartigen Feder- oder Wollverwendung bei den Andenvölkern gegeben haben, da sie technisch ganz verschieden sind und auch gar keinen pelzartigen Eindruck machen, also auch offenbar keinen Feder- oder Haarpelz nachahmen sollen. Ihre Verbreitung ist überdies vorwiegend östlich und hatte ihr Zentrum bei den Tupí¹⁾. Die Parallele zum peruanischen „Simili-Velours“ oder vielmehr zu seiner Vorstufe, dem Feder- und Haarpelz, findet sich nicht in Südamerika, sondern wiederum auf nordamerikanischem Boden.

Bei fast allen Selisch-Stämmen, auf Vancouver (Lkūngen), an der Küste British-Kolumbiens und Washingtons (Cowichan, Klallam u. a.) und im Frasegebiet (Lillooet, Thompson-River-Indianer), auch bei den Makah des Kaps Flattery, webte man in älterer Zeit Decken aus Bergziegenwolle oder dem Wollhaar von Hunden, die — wie in Südchile — nur zu diesem Zwecke gezüchtet wurden, gelegentlich auch aus baumwollartigen Pflanzenfasern, zwischen die Wildgans-, Enten- oder Mövendaunen gemischt waren, oft in solcher Menge, daß die Grundsubstanz beim gesponnenen Faden ganz unter den Daunenfedern verschwand²⁾. Genau dasselbe Verfahren liegt bei unserer Uru-Kapuze vor, nur daß hier statt der Bergziegen- oder Hundewolle Llamawolle verwandt ist. Wahrscheinlich waren die Federschnurgewebe von Chiloé den nordwestamerikanischen noch ähnlicher, da ja in Chile auch Hundewolle verwebt wurde. Während aber diese Federschnurgewebe im Andengebiet heute nur noch eine ganz isolierte Erscheinung darstellen und auf ihre ehemals weitere Verbreitung nur aus den „Simili-Velours“-Geweben der peruanischen Küste zu schließen ist, bilden die genannten Selisch-Gewebe nur eine entwickelte Abart einer im ganzen nördlichen und westlichen Nordamerika bis nach Mexiko hinein verbreiteten, primitiven Textiltechnik; sie war offenbar ein Vorläufer der eigentlichen Weberei, denn jene Stoffe wurden meist³⁾ noch ohne Zuhilfenahme eines Webeapparates ganz nach Art der „Doppelfadengeflechte“ hergestellt. Man kann verschiedene Abarten dieser Technik unterscheiden, die von der höchstentwickelten Form, den Selisch-Geweben, allmählich bis zum Urtypus hinführen. Alle Etappen sind in Nordamerika vertreten⁴⁾. Zunächst haben wir in Zentralkalifornien (Maidu und Wintun), aber auch bei den Vorläufern der geschichtlichen Pueblostämme („Basket-maker“) eine Abart, bei der Daunenfederchen (seltener Haare oder Fellstückchen) in die Strähnen einer dichtgeflochtenen Schnur eingedreht sind. Die wundervollen, großen Federmäntel der Maidu — heute nur noch in ganz wenigen Exemplaren vorhanden — stellte man in einer etwas anderen Technik her; die Kettenfäden des Geflechts, aus doppelten Hanfschnüren bestehend, wurden spiralig mit abgestreiften Entenfederbärten umwickelt. Ähnliche, nur nicht so schöne Stücke hat man auch in den präkolumbischen Höhlen Neumexikos (Tularosa) und Tennesseees (Warren Co.) entdeckt. Auf solche Vorbilder geht möglicherweise die Technik der „Chenille-Schnüre“ im südlichen Peru (s. oben) zurück.

Beiden Abarten ist gemeinsam, daß sie als Grundelement des Gewebes oder besser Geflechtes eine Schnur besitzen, von der nach allen Seiten Federchen abstehen, so daß das fertige Geflecht auf beiden Seiten einen weichen, dichten Federpelz aufweist. Das gleiche wurde einfacher auch

¹⁾ Métraux (1928) S. 130f., 158f.

²⁾ Boas (1890) S. 14f. Teit (1906) S. 210f. Willoughby (1910) S. 6f. Orchard (1926) S. 12f. Gunther (1927) S. 221, 225.

³⁾ Die Selisch-Gewebe bilden hier eine Ausnahme.

⁴⁾ Willoughby (1922) S. 432f. Kroeber (1925) S. 416. Ich verzichte hier auf die Angabe weiterer Literatur, da ich auf den Gegenstand bald in einer anderen Arbeit zurückzukommen hoffe.

dadurch erreicht, daß man Vogelbälge in lange Streifen schnitt und diese spiralg um einen Faden wickelte. Auch diese Technik war einst im ganzen Westen Nordamerikas von Vancouver (Koskimo) bis zum Pueblogebiet sporadisch anzutreffen. Ihr ist eine noch primitivere und daher viel weiter verbreitete Technik vorausgegangen, die aber nicht mehr mit Federschnüren, sondern dünnen Streifen aus den ungegerbten Fellen kleinerer Tiere (meist Hasen und Kaninchen, aber auch Luchsen, Wildkatzen, Bibern, Waschbären usw.) Decken, Mäntel u. a. Kleidungsstücke herstellte¹⁾. Solche Fellstreifen haben beim Trocknen von selbst die Neigung, sich zusammenzurollen, so daß sich ohne weitere Zutat Stricke mit allseitig abstehenden Haaren bilden, die nur durch ein Schnurgeflecht verbunden zu werden brauchen. Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß diese Fellstricktextilien den Ausgangspunkt auch für die Federstricktextilien bildeten. Sie sind oder waren im ganzen westlichen Plateaugebiet und in Kalifornien, bei den prähistorischen und heutigen Puebloindianern, am unteren Colorado und in Mexiko, ferner bei den Mackenzie-Athapasken und Nordalgonkin verbreitet, also meist bei Völkern der Jäger- oder Sammelstufe. Im Gebiet der Ackerbauer stellen sie lediglich Überbleibsel aus der Epoche aneignender Wirtschaftsformen dar. Im übrigen hat hier die starke Entwicklung der Weberei diese alte Technik in den Hintergrund gedrängt. Dasselbe können wir für den Bereich der altperuanischen Kultur und ihrer Ausläufer annehmen, wo ja auch die Tiere seltener waren, die in Nordamerika das Material zu den Fellstricktextilien lieferten, vor allem Hasen und Kaninchen. Man bewahrte aber die Erinnerung an den feinen Fellpelz der Mäntel, Mützen usw. und suchte ihn in der „Simili-Velours“-Technik nachzuahmen. Auch die orientalischen Teppiche werden ja vielfach als Nachahmungen der Tierfelle aufgefaßt, die ursprünglich Wände und Fußböden zentralasiatischer Zelte bedeckten. Das Verschwinden der Federstricktextilien in Südamerika ist vielleicht auf das frühzeitige Eindringen östlicher, amazonischer Formen des Federschmuckes (Federmäntel und -hauben mit Netzgrundlage usw.) zurückzuführen²⁾.

Die Neigung, auch den Federpelz durch einen Wollpelz zu ersetzen, läßt sich noch in einem anderen, unter andinem Kultureinfluß stehenden Gebiet beobachten: an den Lagunas de Huanacache (Provinz Mendoza, Nordargentinien), deren heutige Anwohner, die Nachkommen der alten Huarpes, Körbe in Doppelfadengeflecht herstellen, deren Wände mit einem Wollplüsch in farbigen Mustern bedeckt sind, genau so, wie die Körbe der kalifornischen Pomo mit buntem Federplüsch. Einzelne symmetrisch verteilte Wollbüschelchen weisen Spiralwulstkörbe des alten Diaguita-Gebietes auf. Auch hierzu gibt es Seitenstücke in Pomo- und Yokuts-Körbchen mit einzelnen, symmetrisch verteilten Wachtel- und Spechtfedern oder Wollbüscheln³⁾.

2. Die hier behandelte formale und technische Parallele zwischen der Tracht der bolivianischen Hochlandsindianer und der nordamerikanischen Jägerstämme steht nicht allein da. Noch ein weiteres Kleidungsstück, das ebenfalls aus dem Bedürfnis hervorging, die Tracht einem rauheren Klima anzupassen, ist beiden gemeinsam: Lose Ärmel, die aneinander (nicht

¹⁾ Im Hinblick auf die südamerikanischen Vorkommnisse ist es interessant, daß die nördlichen Ojibwa (Saulteaux) auch lose Kapuzen in Fellstricktechnik herstellen. Vgl. Skinner (1911) S. 121, 122.

²⁾ Federmäntel ähnlich denen brasilianischer Stämme sind schon in den Muschelhaufen Ancóns, also in einer sehr alten Kulturschicht Perus, entdeckt worden. Uhle (1913) S. 33.

³⁾ Métraux (1929) S. 28f., besonders S. 35. Vignati (1934) S. 212f. (zu Taf. XXII 1 und XXIII 2). Zahlreiche Beispiele der beiden Verzierungsarten bei Mason (1904).

am Oberkleid) befestigt und einzeln übergezogen werden, wie die „Beinlinge“ (Leggings) der Prärieindianer. In der Gegend von La Paz trägt oder trug man mindestens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zum Schutz gegen Kälte separate, durch einen Stickereistreifen miteinander verbundene Wollärmel, sog. Manquetezas, von denen das Berliner Museum für Völkerkunde ein Exemplar (V A 13948, Slg. Garlepp) besitzt (Abb. 3). Uhle,



Abb. 3. Lose Ärmel der Aymará von La Paz (Bolivien). Mus. f. Völk. Berlin, Kat. V A 13948 (Slg. Garlepp).

der zwei weitere des Leipziger Museums beschrieben hat, nimmt an, daß sie schon in alter Zeit gebraucht wurden, obwohl keine Überlieferung davon spreche¹⁾ und, wie ich hinzufügen möchte, auch die peruanischen Gräberfunde dafür keinen Anhaltspunkt geliefert haben. Merkwürdigerweise werden sie auch in der neueren Reise- und ethnographischen Literatur nur ganz selten erwähnt. Die Berichte von Forbes (1870), Middendorf (1891), Bandelier (1910), Wegner und Rouma (1933/34), die gute Trachtbeschreibungen der bolivianischen Hochlandsindianer enthalten, sagen darüber kein Wort. Ich möchte daraus schließen, daß sie, wie die Uru-Kapuzen, überhaupt nicht zur typischen Tracht der peruanischen Kulturvölker gehörten, sondern von jeher ein Trachtüberbleibsel von ganz beschränkter Verbreitung waren und in neuerer Zeit immer mehr abkamen. Nur bei J. J. von Tschudi, einem der ältesten Peruforscher des 19. Jahrhunderts, habe ich sie noch erwähnt gefunden. Die auf seiner Reise 1838—1842 beobachtete Frauentracht der Hochlandsindianer bestand aus einem sackförmigen, gegürteten Rock und darüber einer auf der linken Schulter befestigten

„Schürze“ (anacu), dazu schwarzen Ärmeln, die nicht am Rocke festgenäht waren und von der Hand bis zur Mitte des Oberarms reichten. Zwanzig Jahre später sah Tschudi diese „gestrickten Ärmel, die vortrefflich gegen Kälte schützen“ neben anderen Trachtstücken für Indianer und Cholos (Mestizen) in der Markthalle von La Paz zum Verkauf ausliegen. Sie waren, wie die „Schlafhauben“ (Chucos), aus Wolle „meist in den grellsten Farben und den geschmacklosesten Zusammenstellungen“ und wurden angeblich in der Gegend von Cochabamba verfertigt²⁾.

Aus dieser Beschreibung geht hervor, daß die Separatärmel in einigen Gegenden zu dem alten Frauenkleid der Hochlandsindianer gehörten, einem peplosartigen Gewand, das von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln reichte, auf einer Seite offen war, gegürtet und auf einer oder beiden Schultern mit Nadeln festgesteckt wurde. Es hieß Anacu oder Ajsu und bildet nach dem Tschudischen Bericht heute noch eine „Schürze“, d. h. ein Obergewand, das zu dem von den Spaniern eingeführten Rock getragen wurde³⁾. Bei dieser Gewandform können, wie H. Mützel bemerkt hat, schon des Zuschnitts wegen keine Ärmel angesetzt werden, da das, was den Eindruck von Ärmellöchern macht, nur diejenigen Teile der

¹⁾ Uhle (1889—90) II Taf. 15, Fig. 5, 6; Text S. 5.

²⁾ v. Tschudi (1846) II S. 353. Ders. (1866—69) V S. 260f.

³⁾ Montell (1929) S. 228f. Bei den Uru-Chipaya ist das Ajsu noch heute das Hauptbekleidungsstück der Frauen, vgl. Métraux (1931) S. 110. Middendorfs Übersetzung von Ajsu und Anacu (1890, S. 20 und 40) ist falsch.

oberen Kante sind, die von der Befestigungsstelle auf der Schulter unter den Achseln hindurchlaufen¹⁾. Dagegen wurde das chiton- oder tunika-artige Männergewand der Hochlandsindianer, zur Inkazeit ein ärmelloses Hemd mit Seitennähten (uncu), das auch in den primitiveren Küstenkulturen (Chancay, Arica) auftritt, schon frühzeitig mit kurzen, angenähten Ärmeln versehen, sowohl im Hochlande in der archaischen Kultur des Santa-Tals und in Tiahuanaco, als auch an der Küste, zur Zeit der älteren Moche- und Nazca-Gefäße²⁾. Ob die Separatärmel ursprünglich einen Bestandteil der Aymará- oder Quechua-Tracht bildeten — La Paz liegt im Aymará-, Cochabamba im Quechua-Gebiet — oder beiden Stämmen gemein waren, läßt sich nicht entscheiden, da wir über die Frauenkleidung der Tiahuanaco-Epoche weder aus Denkmälern noch Funden etwas wissen. Es bliebe auch die Möglichkeit, daß sie ursprünglich auf die Uru zurückgingen, deren heutige Tracht ganz dem Aymará-Vorbilde folgt. Daraus würde sich vielleicht ihre sporadische Verbreitung und das Schweigen der alten Quellen erklären.

Unter den Naturvölkern im Osten der Anden finden sich lose Ärmel, die in Verbindung mit Tanzkostümen getragen werden, bei den Kobeua Nordwestbrasilens und Bakairí des Xingúquellengebietes (Abb. 4)³⁾. Hier liegt wohl sicher eine selbständige lokale Entstehung vor, die außer Betracht bleiben kann. Bei den ärmellose Männerhemden und schlauchartige Frauenhemden (Tipoy) tragenden Stämmen Ostperus, Ostboliviens und des Gran Chaco ist schon aus klimatischen Gründen eine Ärmeltracht nicht zu erwarten. Es bleiben also die Völker der Südspitze übrig, deren einzige Oberkörperbekleidung bei Männern und Frauen ursprünglich große, auf der Fleischseite meist bemalte Fellmäntel waren. Von der modernen Bemalung der patagonischen nimmt Lothrop an, daß sie stark von der Musterung der araukanischen Gewebe abhängig sei, während sie ursprünglich mehr der Bemalung der Chaco- und Charrúa-Mäntel geglichen habe, die ihrerseits der geritzten Ornamentik der prähistorischen Tongefäße des Rio Paraná und der Provinz Mendoza verwandt war⁴⁾. Die moderne Bemalung der patagonischen Mäntel (Abb. 5) besteht immer aus zwei sich deutlich voneinander abhebenden Teilen: dem Zentralfeld und der Randborte. Dasjenige Stück der Randborte, das beim Umlegen des Mantels über Nacken, Schultern und Arme zu liegen kommt, setzt sich wiederum aus drei verschiedenen Teilen zusammen:



Abb. 4. Geflochtener Tanzärmel der Bakairí (Zentralbrasilien).
Mus. f. Völk. Berlin, Kat. V B 2337 (Slg. Karl v. d. Steinen).

1. einem schmalen Mittelstreifen (A);
2. zwei gleichen, etwas breiteren und anders gemusterten Stücken zu beiden Seiten von 1 (B B);

¹⁾ Mützel (1925) S. 77.

²⁾ Montell (1929) S. 11, 17, 32f., 96, 101f., 120, 136f., 143 (Fig. 70), 157f., 167, 169f., 193f., 198f., 243. Die Paracas-Hemden trugen an Stelle der Ärmel Fransen, die auf den Oberarm herabhielen. Carrión Cachot (1931) S. 44f., 80.

³⁾ Koch-Grünberg (1909–10) II S. 172. Von den Steinen (1894) S. 301.

⁴⁾ Lothrop (1929) S. 18f.

3. zwei ebenfalls gleichen, aber ungemusterten und gewöhnlich abweichend gefärbten Eckstücken, die besonders angenäht werden und über die sonst geradlinig verlaufenden Kanten des Mantels in auffälliger Weise vorspringen (C C)

Diese Eckstücke nennt Musters „Flügel, die anstatt der Ärmel dienen“. Lothrop findet, daß sie beim Tragen des Mantels zusammen mit den beiden angrenzenden, breiteren Stücken (B) „annähernd den Eindruck von Ärmeln und Ärmelaufschlägen erwecken“¹⁾. Den zwar nicht ausgesprochenen, aber

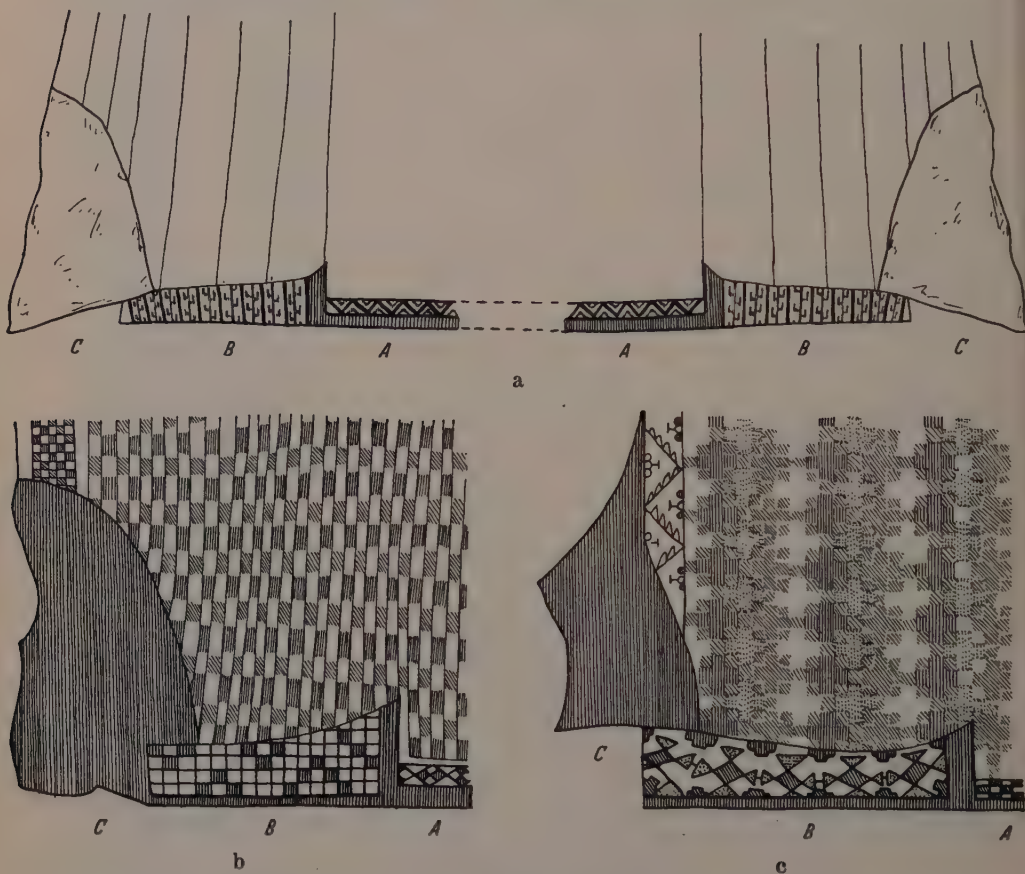


Abb. 5. Randborten von Fellmänteln der Tehuelche (Patagonien).
a) Ganze Borte, in der Mitte etwas verkürzt. Mus. f. Völk. Berlin, Kat. V C 2249 (Slg. Mallmann). b) und c) zwei Eckstücke. Mus. of American Indian, Heye Foundation, New York. Nach Lothrop.

doch wohl bestehenden Verdacht Lothrops, daß es sich hier um eine Nachahmung spanischer Soldatentracht handeln könne, teile ich nicht. Ich nehme vielmehr an, daß diese vordere Randborte ein früher tatsächlich vorhandenes, loses Ärmelpaar mit dem über den Nacken oder Rücken laufenden Verbindungsstreifen (A) andeutet, das an den Mantel „angewachsen“ ist. Die Herkunft der Muster weist darauf hin, daß diese Ärmeltracht irgendwo bei einem araukanischen Stamm heimisch war. Die Araukaner haben ja manche altertümliche Trachtform bewahrt: die Federsehnurgewebe (S. 291) und den Poncho in seiner Urform (während er sich

¹⁾ Musters (1873) S. 184. Lothrop (1929) S. 16, 17.

in Peru fast überall bereits zum Tunikahemd weiterentwickelt hatte)¹⁾; sie mögen also auch gelegentlich in ihrer Frauentracht, die noch heute die der Inkazeit ganz rein widerspiegelt²⁾, Separatärmel verwandt haben, wie die bolivianischen Hochlandsindianer der Gegend von La Paz.

Daß ein ursprünglich loses Trachtstück mit einem andern verwächst, ist ein in der Trachtgeschichte gar nicht seltener Vorgang. Bei der Kapuze lernten wir ihn bereits kennen. Er hat z. B. auch die losen „Beinlinge“ mit Schamtuch und Hüftgurt zur altweltlichen Hose zusammenwachsen, das Halstuch zum Rockkragen werden lassen³⁾. Und er hat sich, was im Hinblick auf das patagonische Vorkommen wichtig ist, in Nordamerika gerade bei demjenigen Trachtstück abgespielt, das eine genaue Parallele zu den bolivianischen „Manquetezas“ darstellt. Wir kennen die losen, im Rücken, bisweilen auch noch auf der Brust durch einen Riemen verbundenen Ärmel schon seit langem aus älteren Berichten und Sammlungen von den Algonkin-Stämmen Kanadas und der atlantischen Küste (Cree, nördl. Ojibwa, Naskapi, Micmac) sowie von einigen anderen nördlichen Stämmen wie den Huronen, Assiniboin und Shushwap; bei dem letztgenannten Stamm werden sie etwas anders, nämlich jeder für sich oberhalb des Ellbogens, befestigt⁴⁾. Sie gehören bei allen diesen Völkern zur Frauentracht, und zwar wieder zu einem Gewand, das genau wie das inkaische Ajsu und der griechische Peplos von den Füßen bis unter die Achseln reichte, auf einer Seite offen war und über beiden Schultern befestigt wurde, wenn auch nicht mit zwei Nadeln, wie das Ajsu, sondern zwei Tragbändern (Abb. 6). Auch der einzelne lose Ärmel kam in Nordamerika (bei den östlichen Algonkin) vor, nämlich in Verbindung mit einem Gewand, das wie das aztekische Tilmatli und die griechische Exomis über einer Schulter verknotet wurde und den Arm der anderen Körperseite freiließ, den man durch Überziehen des Ärmels schützte. Das lose Ärmelpaar wuchs in der Prärietracht mit dem Frauenrock zusammen. Es wurde zu jenem merkwürdig geformten Schulterteil oder „Joch“, das die Frauenröcke der Präriestämme so charakteristisch vom Lederhemd der Männer unterscheidet⁵⁾.

John Loewenthal sah im Vorkommen loser Ärmel in Nordamerika einen Beweis für kulturelle Einflüsse der Wikingerfahrten um 1000 n. Chr., die er auch sonst auf allen möglichen Gebieten der indianischen Kultur



Abb. 6. Schnitt eines hirschledernen Frauengewandes der Saukteaux (nördl. Ojibwa) am Lake St. Joseph (Kanada). a) Separatärmel. Nach Wissler.

¹⁾ Montell (1925) S. 175f. Hierzu die Kritik von Birket-Smith (1929) II S. 176f. und Vignati (1934) S. 219f.

²⁾ Vgl. die Abbildung in der Illustr. Völkerkunde, hrsg. von G. Buschan, 2. Aufl. (1922) I S. 421.

³⁾ Tilke (1923) S. 32f., 65. „Hose“ bedeutet ursprünglich Beinling oder Strumpf, daher „ein paar Hosen“. Mützel (1925) S. 160, 236f.

⁴⁾ Teit (1909) S. 507.

⁵⁾ Willoughby (1905) S. 504. Wissler (1915) S. 71–83. Birket-Smith (1929) II S. 178f.

zu verspüren glaubt, z. B. in bestimmten Mythen. Wie bei diesen, hat er auch bei den losen Ärmeln deren weite Verbreitung in Nordamerika übersehen, die eine Zurückführung auf die Normannen ganz unmöglich machen. Denn die Berührung dieser Seefahrer mit den Indianern war viel zu kurz und vorübergehend, um einen nachhaltigen Eindruck zumal bei Stämmen zu hinterlassen, die weit im Innern wohnten, wie Cree und Ojibwa¹⁾. Ist nun in Südamerika etwa spanischer Einfluß bei der Entstehung der losen Ärmeltracht wirksam gewesen? Die Übereinstimmung mit Nordamerika, vor allem die Verbindung der Ärmel mit einem Kleidungsstück, das dem damaligen Europa unbekannt war, macht diese Vermutung von vornherein unwahrscheinlich. Sie ist aber nicht ganz von der Hand zu weisen, da in der italienischen Renaissancetracht schon im 15. Jahrhundert und bis tief ins 16. hinein in Venedig, Florenz und Rom die Ärmel bei weiblichen Prunkgewändern häufig separat angezogen und mit Bändern an den Schultern befestigt wurden. Dieser Brauch hat sich sicher auch nach Spanien verbreitet, wie er auch von den griechischen Inseln um 1550 belegt ist und sich in verschiedenen italienischen Volkstrachten bis zur Gegenwart erhalten hat²⁾. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Renaissancetracht und den amerikanischen Separatärmeln liegt aber darin, daß die italienischen Renaissanceärmel keine selbständigen Trachtstücke waren, denn sie wurden nicht aneinander, sondern am Kleid befestigt. Sie entsprangen wahrscheinlich einer reinen Modelaune und verdanken ihr Dasein derselben Tendenz, die die Ärmel auch in ihrer ganzen Länge aufschlitzte und an den Ellenbogen aufschnitt, um das Unterkleid in Puffen hervortreten zu lassen. Außerdem blieb diese Mode auf bestimmte Kreise der Bevölkerung beschränkt. Es ist daher kaum anzunehmen, daß sie irgendwelchen Einfluß auf die Tracht der amerikanischen Ureingeborenen der Andenländer auszuüben vermochte, die übrigens ziemlich unverändert blieb, bis die spanische Regierung nach dem blutigen Aufstand Tupac Amarus II. (1780—1782) strenge Kleidervorschriften erließ, um die Indianer zur Preisgabe ihrer alten Überlieferungen zu zwingen³⁾. Dagegen gehören die losen Ärmel der mittel- und nordeuropäischen weiblichen Volkstracht, von denen Loewenthal nur die skandinavischen erwähnt, während sie viel weiter verbreitet waren⁴⁾, wie so vieles andere im alten Kulturbesitz des mittleren und nördlichen Eurasiens zu derselben subarktischen Kulturschicht, wie die losen Ärmel der nord- und südamerikanischen Indianer.

¹⁾ Loewenthal (1923) S. 366f., (1926) S. 66f. Hierzu Dangel (1927) S. 44f.

²⁾ Kretschmer und Rohrbach (1906) S. 163. Gute Abbildungen nach italienischen und deutschen Meistern, die diese Tracht zeigen, bei Mützel (1925) S. 115 (um 1550), 191 (Dürer, 1495), 194 (Jost Ammann, 1577), 214 (Verrocchio, um 1480) und Floerke (1917) S. 99 und Taf. 69 (Gentile Bellini, um 1500), S. 101 und Taf. 83 (Sodoma, um 1540). Ich verdanke hier Herrn Dr. Bruhn von der Staatl. Kunstbibliothek wertvolle Hinweise.

³⁾ Wegner (1934) S. 218. Diese Kleidererlasse betrafen im wesentlichen die Hutformen.

⁴⁾ Z. B. in Ober- und Niederbayern (Karlinger 1918, S. 25 und 44), auf den friesischen Inseln (Haberlandt 1926, S. 558 und 560f.) und in Nordrußland (Tilke 1925, Taf. 87). Auch die sehr kurzen Ärmeljacken, die z. B. in Rußland statt der Separatärmel unter dem Sarafan getragen werden (Tilke 1925, Taf. 82), aber auch anderwärts vorkommen (in Korea, vgl. Mützel 1925, S. 124, Abb.), dürften auf diese Ärmeltracht zurückgehen, wie das „Joch“ der Prärie-Frauenröcke. Bemerkenswert ist an den russischen Separatärmeln, daß sie wie manche nordamerikanischen durch zwei Bänder, im Nacken und auf der Brust, zusammengehalten werden. Das Zusammenknöten bzw. -nesteln von Schmuckärmeln im Nacken oder auf dem Rücken, das in der iranischen und kaukasischen Tracht häufig ist (Tilke 1923, S. 10, 11, 69), spricht dafür, daß auch diese Schmuckärmel ursprünglich selbständige, lose Ärmel waren.

3. Die beiden trachtgeschichtlichen Parallelen zwischen Nord- und Südamerika lassen sich noch durch eine baugeschichtliche ergänzen. Wieder gehen wir von den Uru aus. Bei den Chipaya, ihrem Unterstamm, fanden Posnansky und Métraux runde Wohnhütten, deren Baumaterial „Champas“ waren, prismatische Erdklumpen, die mit einem Spaten aus dem Boden herausgestochen werden. Es gibt zwei Hüttentypen: der eine ist kuppel- oder bienenkorbformig und besteht ganz aus Erdklumpen (Abb. 7); der andere zweiteilig, d. h. er setzt sich aus einer etwa mannshohen Erdklumpenwand und einem kuppelförmigen Strohdach zusammen. Der letztere, heute vorherrschende Typus ist trotz der Zweiteilung nicht mit einer Kegeldachhütte zu vergleichen, da jeder senkrechte Stützpfeiler fehlt, sondern macht eher den Eindruck, als habe man eigentlich einen reinen Erdbau geplant, ihn aber nur bis zu einer gewissen Höhe aufgeführt



Abb. 7. Erdquaderhütte der Chipaya (Bolivien).
Nach Métraux.

und dann eine Bienenkorbhütte mit Strohdach darauf gesetzt. Er hat sich anscheinend als Ersatz für das Erdkuppelhaus entwickelt, weil dies bei der Eigenart seiner Konstruktion sehr wenig Raum im Innern bot (Durchm. 1,5—2 m), während man bei besonders aufgesetztem Dach dem Hause immerhin einen Durchmesser von 4 m geben konnte. Für die vorliegende Untersuchung kommt vor allem der reine Erdbau in Betracht, der heute nur noch bei Häusern auftritt, die außerhalb des Dorfes Chipaya liegen. Bei diesem Typus bilden die Erdquadern konzentrische Ringe mit einem nach oben immer kleiner werdenden Radius, im ganzen also ein sog. „falsches Gewölbe“. An der Spitze ist ein Rauchloch, dessen Stelle an Regentagen ein paar Löcher in den Wänden vertreten. Die Tür liegt immer auf der Ostseite und ist ein Loch, durch das sich nur mit Mühe eine Person zwängt¹⁾.

Bei den nahen Verwandten der Chipaya, den Uru des Desaguadero, scheint es nach den Berichten, die Créqui-Montfort und Rivet in dankens-

¹⁾ Posnansky (1925) S. 93 (mit zahlreichen Abb.). Métraux (1931) S. 106 und (1932) S. 254f. Die abgebildeten Erdhäuser nähern sich teils der Halbkugel-, teils der Kegelform. Vgl. auch die Vignette bei Wegner (1934) S. 89.

werter Weise zusammengestellt haben, erst in neuerer Zeit Hütten zu geben, die dem zweiteiligen Typus der Chipaya-Hütten (mit besonderem Dach) entsprechen (beschrieben von Posnansky 1912 und Gosling 1916)¹⁾. In älteren Quellen finden wir dagegen überhaupt keine Erdhäuser dieser und der anderen Art erwähnt, denn die Uru wohnten damals noch meist im Wasser auf großen Binsenflößen, die nach Basadre (1884) Hütten mit einem Gerüst aus Weidenruten und einer Bedeckung aus Binsenmatten trugen²⁾; ich komme auf diesen Hüttentypus weiter unten noch einmal zurück. Wahrscheinlich sind die Floßhäuser aus Schilf (*Totora*), die elenden „Hirtenhütten“ (*Tugurios*), von denen Herrera, Acosta und Fray Alonso Ramos im 16. und 17. Jahrhundert bei den Uru sprechen, ohne sie näher zu schildern, vom gleichen Typus gewesen. Daneben aber gab es bei ihnen im 17. Jahrhundert nach Calancha und Cosme Bueno auf dem festen Lande Wohngruben, die ebenfalls mit Schilfmatten bedeckt wurden³⁾.

Dem kuppel- oder bienenkorbformigen Erdhaus der Chipaya entsprechen dagegen ziemlich genau Häuser, die neuere Reisende wiederholt an verschiedenen Stellen der peruanisch-bolivianischen Puna bei Aimará- und Quechua-Indianern beobachteten. Ebenfalls am Desaguadero, aber in einem Aimará-Dorf, sah Métraux lauter runde Häuser mit kuppelförmigem Dach aus viereckigen Erdklumpen, die denen der Chipaya ähnlich, in ihrer Ausführung aber weit überlegen und überhaupt „nach indianischen Verhältnissen prachtvoll“ waren. Métraux ist der Ansicht, daß im 17. Jahrhundert nahezu alle indianischen Häuser auf dem Hochland Boliviens rund waren⁴⁾. Wenn man die sonstigen Nachrichten über noch heute existierende Rundhäuser in Betracht zieht, hat diese Auffassung viel für sich. Am ähnlichsten dem Chipaya-Typ sind die Torfhäuser, die Squier bei der viehzüchtenden Quechua-Bevölkerung des Nordwestufers des Titicaca an der Mündung des Rio Ramis sah und mit hohen Heuschobern vergleicht (Abb. 8a)⁵⁾. Einige waren bereits verlassen und zu formlosen Erdhaufen zusammengefallen, woraus hervorgeht, daß auch diese Häuser kein Innengerüst hatten. Bei manchen wurde die Stelle, wo die senkrechte Wand in die Kuppelform übergeht, durch eine Art Gesims hervorgehoben. Die gleiche Eigentümlichkeit herrscht, nach den Abbildungen zu schließen, bei den rein kuppelförmigen Quechua-Häusern, die d'Orbigny und Gibbon im Tal von Cochabamba beobachteten (Abb. 8b), wo es heute nur noch Häuser mit kubischem Unterbau und darauf gesetzter Kuppel gibt⁶⁾. Sie bestehen nach dem neuesten Gewährsmann ganz aus Erdquadern, wie die Chipaya-Hütten; dasselbe meint wohl auch d'Orbigny, wenn er sie „Erdhütten“ (*cabanes de terre*) oder „erdbedeckte Hütten“ (*cabanes couvertes en terre*) nennt, während Gibbon von Steinen und Mörtel als Baumaterial spricht. Das letztere ist offenbar ein Irrtum. Bei den Aimará an den Abhängen des Illampú gab es allerdings noch zu Forbes' Zeit an abgelegenen Stellen runde oder ovale, 2,8×1,5 m im Lichten messende Bienenkorbhütten von ganz gleicher Konstruktion, aber aus Steinen, die in konzentrischen, ein-

¹⁾ Créqui-Montfort und Rivet (1925–27) XIX S. 105.

²⁾ Créqui-Montfort und Rivet ebd. S. 102, 103.

³⁾ Créqui-Montfort und Rivet ebd. S. 97, 102.

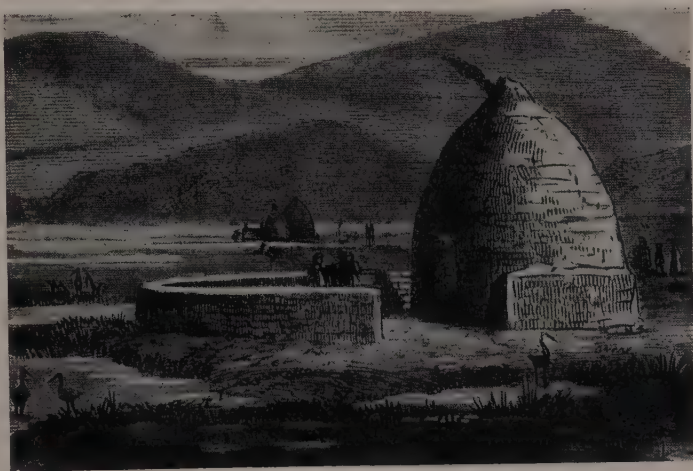
⁴⁾ Métraux (1932) S. 254f. Wahrscheinlich hatten die Lehmhäuser, die Seler (1902–1923, V S. 99) an der Bahnstrecke Oruro-La Paz bei Patacamaya sah und mit runden Türmen vergleicht, dieselbe Kuppelform.

⁵⁾ Squier (1877) S. 391f. Die Beschreibung spricht zwar von „vierseitigen“ Heuschobern, das Bild zeigt aber typische Rundhütten.

⁶⁾ d'Orbigny (1835–44) II S. 472, 486; III 1 S. 168; Atlas P. historique, Vues Taf. 12. Herndon und Gibbon (1854) II S. 151f. (die zugehörige Tafel ist offenbar nur eine schlechte Kopie derjenigen d'Orbignys). Rouma (1933) S. 89 und 90 (Abb.), 95f.

ander überkragenden Ringen die Kuppel bildeten¹⁾. In allen diesen Fällen ist nur eine kleine Tür und ein ungeteilter Innenraum vorhanden.

Die Aimará von Carangas nennen, wie Posnansky und Métraux berichten, die Chipaya ihrer altväterischen Sitte und Lebensweise wegen wegwerfend Chullpa puchu „Überreste der Chullpas“. Dies Wort bedeutet



a



b

Abb. 8. Erdquaderhütten der Quechua: a) am Nordwestufer des Titicaca-Sees in Peru, b) im Tal von Cochabamba in Bolivien.
Nach Squier und d'Orbigny.

eigentlich die mumifizierten Toten, dann (nach Bertonio) ihre Hülle und schließlich den Bau, in dem man sie allgemein auf dem bolivianischen Hochlande beisetzt, und der ursprünglich, wie so viele Grabbauten, nichts anderes war, als das Haus der Lebenden, das man dem Toten überließ. Es ist also notwendig, auch die Chullpas in den Kreis unserer Betrachtung

¹⁾ Forbes (1870) S. 255.

tungen einzubeziehen. Bei flüchtigem Vergleich scheinen zunächst kaum Berührungspunkte zwischen ihnen und den kuppelförmigen Erdhäusern zu bestehen, denn die Chullpas sind oft aus sehr sorgfältig behauenen Steinen errichtet, turmförmig und vielfach im Grundriß viereckig. Das Baumaterial ist indessen nicht ausschlaggebend, wie wir soeben bei den modernen indianischen Kuppelbauten Boliviens sahen. Übrigens bestehen gerade im Wohngebiet der Uru-Chipaya, im nördlichen Teil des Departements Carangas, die dort massenhaft in Gruppen von 50 bis 100 auftretenden Chullpas aus lufttrockenen Lehmziegeln (Adobes), und zwar so ausschließlich, daß sie an Stellen, wo der zu Adobes geeignete Lehm fehlt, gleichfalls nicht vorkommen¹⁾. Über die Konstruktion dieser Bauten ist leider nicht viel bekannt. Bandelier, Posnansky und Métraux, die sie übereinstimmend für Häuser der vorgeschichtlichen Bevölkerung (Chipaya und Aimará) halten, und J. Sever sprechen ausschließlich oder vorwiegend von einem rechteckigen bzw. quadratischen Grundriß und sehr bescheidener Größe (Durchm. 1,5–2 m, wie bei den heutigen Chipaya-Häusern). Nach Wegner sind die winzigen Innenräume von dicken Mauern umschlossen, die Zugänge mannshoch und oben spitz zulaufend und die Adobewände außen mit einem glatten Verputz versehen, der ehemals bemalt war²⁾.

Weit besser sind wir über die Bauweise der steinernen Chullpas unterrichtet³⁾, die bei Escoma, Acora u. a. O. die Ost- und Westgestade des Titicaca begleiten und sich besonders zahlreich auf der felsigen Halbinsel Sillustani im See von Umayo erheben. Auch in weiterer Entfernung vom Titicaca-See — bei Santa Rosa auf dem Wege zum Raya-Passe (Peru), bei Pirapi an der Grenze von Carangas und Pacajes (Bolivien) und bei Palca auf dem Wege von Taena zum Tacora-Paß (Chile) — sind ähnliche Bauten vorhanden, die sämtlich in so vielen Einzelheiten übereinstimmen, daß sie einen gemeinsamen Ursprung haben müssen. Aber auch von den primitiveren Adobe-Chullpas von Carangas sind diese Steinbauten nicht grundsätzlich verschieden. In Palca fand Squier kleine rechteckige Chullpas, deren vier Außenwände (aus Feldsteinen und Lehm) einen glatten Stuckbewurf trugen, auf dem die Bemalung, von der Wegner bei den Adobe-Chullpas spricht, noch wohl erhalten war, und in Sillustani besteht nach Bandelier die Mehrzahl der Rundbauten aus sog. „weißen Türmen“, die ebenfalls wesentlich kleiner sind als die großen Chullpas und eine Außenwand besitzen, die überhaupt nicht aus Steinen gebildet ist, sondern unregelmäßigen „Kuchen“ (cakes) einer weißen, mit Stroh vermischten Tonerde, also einer Art Adobe⁴⁾.

So unbegründet es also wäre, aus der Verschiedenheit des Baumaterials auf die Verschiedenheit des Ursprungs der Chullpas zu schließen, so wenig kann hierfür auch ihre äußere Form maßgebend sein. Runde und viereckige Chullpas, die häufig nebeneinander vorkommen (Acora, Pirapi), wenn auch gelegentlich die eine oder andere Form überwiegt (z. B. in Sillustani die runde, in Palca und Tiuhuani die viereckige), sind im ganzen inneren Aufbau vollkommen identisch. Wie bereits Squier erkannt und Bandelier näher ausgeführt hat, muß man bei den Chullpas nämlich zwischen dem ursprünglichen Kernbau und der nachträglichen Ummantelung unterscheiden. In Sillustani stehen viele halbvollendete Chullpas, bei denen der Kern bereits fertig ist, während der Außenmantel erst eine gewisse

¹⁾ Uhle (1894) S. 329f.

²⁾ Bandelier (1905) S. 64. Sever (1921). Posnansky (1925) S. 91 Anm. 1. Métraux (1931) S. 109. Wegner (1931) S. 42 und Taf. 37.

³⁾ Squier (1877) S. 242f., 350f., 372, 377f., 386f. Bandelier (1905) S. 49f. Posnansky (1925) S. 98. Means (1931) S. 200f.

⁴⁾ Squier (1877) S. 242f. Bandelier (1905) S. 60.

Höhe erreicht hat¹⁾. Der Kern zeigt bei allen Chullpas annähernd die gleiche Anlage: ein Massiv von unbehauenen Steinen und Lehm umschließt mit dicken Wänden einen kleinen, runden Innenraum, dessen Decke ein Gewölbe aus einander überkragenden, horizontalen Steinreihen ist, bald mehr von Kuppel-, bald mehr von Flaschenform²⁾. Es war nur eine Erweiterung der ursprünglichen Anlage, wenn zwei oder drei solcher Innenräume übereinander gesetzt wurden, die meist durch enge Öffnungen im Scheitel des Gewölbes in Verbindung stehen (Sillustani, Escoma, Tiuhuani, Pirapi), oder wenn der Fußboden des Innenraums vertieft bzw. unterkellert wurde (Quellenata, Sillustani, Palca). Gelegentlich hat man die Decke der Innenräume auch durch flache Steinplatten gebildet. Der Mantel besteht nur selten aus so regelmäßig behauenen und geglätteten, ohne Mörtel in konzentrischen Ringen übereinander geschichteten Andesit- und Trachytblöcken, wie bei den runden Steintürmen von Sillustani. Aber er hat die häufig wiederkehrende Eigentümlichkeit, daß er außen nicht senkrecht, sondern schräg ansteigt, so daß der Turm nach oben ausläßt bis zu einem vorspringenden Gesims, über dem der Mantel dann manchmal in eine flache Kuppel ausläuft (Sillustani, Acora, Quellenata)³⁾. Das Innere der Chullpas ist fast stets nur durch eine ganz schmale und niedrige Öffnung an der Basis, durch die sich nur mit Mühe ein Mensch zwängt, zugänglich. Sie liegt meist auf der Ostseite (Sillustani, Acora, Palca).

Die Urform der Chullpa hat sicher nicht den schlanken, glatten Steintürmen von Sillustani geglichen, sondern dem, was sich in ihrem Innern verbirgt: einem kleinen, niedrigen, kuppelförmigen Rundbau aus Adobes oder unbehauenen, in Lehm gebetteten Steinen, die in allmählich enger werdenden Horizontalringen die Wölbung bildeten. Das ist aber genau der gleiche Haustyp, der noch heute in den Erdhäusern der Chipaya, Aimará und Quechua des bolivianischen und peruanischen Hochlandes fortlebt, deren Größenverhältnisse noch ziemlich genau denen des Chullpa-Kernbaues entsprechen. Bei der größten Steinchullpa von Sillustani mißt der Innenraum nach Bandelier im Durchmesser 2,4 m (bei einer Grundfläche von 7,2 m Durchmesser) und in der Höhe 4,8 m; bei den „weißen Türmen“ sind diese Maße sogar noch bescheidener (2,1 und 2,4 m)⁴⁾. Die Übereinstimmung zwischen dem Kernbau der Chullpas und dem modernen Erdhaus geht so weit, daß sich in der Gestalt des Innenraums noch die beiden Abarten dieses alten Rundhauses, die flachere Dom- und schlankere Bienenkorb- (bzw. Flaschen-) Form, widerspiegeln⁵⁾. Noch immer liegt der einzige Eingang der Chipaya-Häuser, wie bei den meisten Chullpas, auf der Ostseite und ist ein winziges Loch, durch das man nur kriechend gelangt.

¹⁾ Bandelier (1905) S. 55, 59. Das an letztgenannter Stelle beschriebene Gebäude (Taf. IX, 1 und 2) rechnet Bandelier nicht zu den eigentlichen Chullpas, trotzdem die Bauweise genau die gleiche ist.

²⁾ In Acora erwähnt Squier (1877, S. 353) in einer viereckigen Chullpa einen quadratischen Innenraum, dessen Wände sich aber gleichfalls in einer gewissen Höhe zu einer Kuppel zusammenschließen. Solche Fälle zeigen, wie leicht eine Rundform in eine eckige übergehen kann, wofür ja auch die von Rouma beobachtete Formwandlung der Cochabamba-Häuser (oben S. 300) ein Beleg ist.

³⁾ Von einer Kuppel sprechen wenigstens Squier (1877, S. 354 und 382) in Acora und Sillustani, dessen Chullpas er deshalb mit indischen Stüpen vergleicht, und Middendorf (1893—1895, III S. 428). Bandelier (1905, S. 53 und 54) erwähnt merkwürdigerweise nichts davon und ist der Ansicht, daß die Chullpas oben offen waren.

⁴⁾ Bandelier (1905) S. 53f., 60. Die Decke des Innenraums der „weißen Chullpas“ ist abgeflacht, daher die geringere Höhe.

⁵⁾ Die oben Anm. 1 erwähnte halbvollendete Chullpa ist ein genaues Seitenstück zu den domförmigen Erdhäusern von Cochabamba. Sonst herrscht in Sillustani mehr die schlanke Form vor, vgl. Bandelier (1905) Taf. VIII, 1—3.

Und noch immer ist bei den Erdhäusern am Rio Ramis und im Tal von Cochabamba an der Stelle, wo die Wand in das Dach übergeht, wie bei den Chullpas, ein Gesims vorhanden, das vielleicht ursprünglich die Kante bezeichnete, wo ein gelegentlich für die Lehmkuppel eintretendes Strohdach aufsetzte (vgl. den heute vorherrschenden Typ der Chipaya-Häuser, oben S. 299). Denn an einer Chullpa von Palca in Nordchile — also in einem Gebiet, das in alter Zeit sicher zum Bereich der Uru-Chipaya gehörte — fand Squier in 4,2 m Höhe ein Gesims von 15 cm Dicke, das 10 cm über die Wand vorsprang und nicht wie sonst aus Steinen bestand, sondern einer horizontalen Lage zusammengepreßten Ichu-Grases, dessen nach außen gekehrte, untere Halmenden man glatt abgeschnitten hatte¹⁾. Beim Bau der turmartigen, steinernen Chullpas wurde das Gesims auf den Außenmantel des Bauwerkes übertragen, der ja im Grunde nur noch wenig mit dem Urtypus, dem kuppelförmigen Erdhaus, gemein hat, wenn man nicht auch die flache Kuppel und die horizontalen Quaderringe, vielleicht sogar auch das Ausladen der Wände²⁾ bei den runden Chullpas von Sillustani als Bauelemente betrachten will, die unter dem Einfluß des Urtypus entstanden.

Bandelier sieht in den Sillustani-Türmen hauptsächlich wegen ihrer Mauertechnik späte inkaische Bauwerke und identifiziert sie mit den in Hatun-Colla errichteten Tributmagazinen, von denen Cieza de León spricht³⁾. Trifft dies zu, so können die Inka hier nur eine Bauform der älteren Hochlandsbevölkerung kopiert haben, deren runde und viereckige Grabtürme „aus Erde oder behauenen Steinen, alle sehr weiß“ (vgl. die „weißen Türme“ von Sillustani!) Las Casas in Sätzen beschreibt, die offenbar auf Chullpas bezogen werden müssen⁴⁾. Daß die Chullpas keine inkaische Bauform waren, beweist ihr Fehlen in allen sicher inkaischen Ruinenstädten und ihr sporadisches Auftreten in Mittel- und Nordperu (Dep. Ayacucho, Lima, Junín, Huánuco, Ancachs, Amazonas) an Orten, wo man auch aus anderen Gründen (Ortsnamen usw.) eine alte Aimará-Besiedlung annimmt⁵⁾. Die Beschreibungen lassen keinen Zweifel darüber, daß wir es in den letzteren Fällen mit Bauwerken zu tun haben, die den Chullpas des Titicaca-Gebietes nahe verwandt sind. Sie haben nur eine bescheidene Größe (unterer Durchm. 1,50—2,50 m; nur in Huánuco viejo und Malca 5 bzw. 7 m) und sind überwiegend runde, aber auch viereckige Türmchen mit einem kleinen Eingang, der in Junín und Ayacucho auf der Ost- oder Südseite liegt. Bei den Chullpas von Ancachs treten auch die Gesimse wieder auf, in Malca (Amazonas) die nach oben ausladenden Außenwände und der flaschenförmige Innenraum, in Lima und Junín die miteinander in Verbindung stehenden Geschosse. Nur darin weichen sie von den Titicaca-Chullpas ab, daß die Außenwände nirgends von sorgfältig zugehauenen Quadern gebildet werden, sondern rohen Bruchsteinen, außer in Malca, dessen Rundturm möglicherweise aus derselben späten Zeit stammt, wie die Chullpas von Sillustani.

Die Ummantelung des alten kuppelförmigen Erd- oder Adobehauses mit einer Bruchstein- oder Quadermauer, die zu neuen, vom Urtypus losgelösten Architekturformen, dem Rund- und Viereckturm, geführt hat, gehört natürlich erst der Baukunst der höheren Kulturen an. Der gleiche Vor-

¹⁾ Squier (1877) S. 243, 388. Schon Squier hat die modernen Gesimse mit den alten verglichen, vermutet aber, daß die heutigen Häuser dies Bauelement den Chullpas entlehnten (S. 392).

²⁾ Vgl. unten S. 311, Anm. 5.

³⁾ Bandelier (1905) S. 62f.

⁴⁾ Squier (1877) S. 388f.

⁵⁾ v. Tschudi (1846) II S. 392. Wiener (1880) S. 537f. Middendorf (1893—1895) III S. 49f., 51, 121, 218f. Means (1931) S. 201f.

gang hat sich auch in der mittelamerikanischen Baukunst abgespielt. Was uns z. B. an Maya-Tempeln als Außen- oder Innenmauer erscheint, ist lediglich die äußere Schale, der konstruktiv bedeutungslose Steinmantel um einen inneren, zusammenhängenden Lehm- oder Mörtelkern. Der ganze Bau ist gleichsam aus einem Lehmklumpen geformt und mit einer im Vergleich zur Wandstärke dünnen Steinschale furniert — das ist der grundsätzliche Unterschied von aller abendländischen Architektur¹⁾. Diese Steinschale führt gewissermaßen ihr eigenes, vom Kern unabhängiges Dasein und entwickelt sich selbständig. Dabei können Bauelemente, die bei uns konstruktiv bedingt sind, wie die Gesimse, von baulichen Vorläufern übernommen werden, bei denen sie noch einen Sinn hatten. Auch bei anderen schmückenden Bestandteilen der Fassade ist dies der Fall, z. B. bei der Säulhendekoration und dem Steingitterwerk der yucatekischen Bauwerke des „Neuen Reiches“, die einer Bambus- und Holzarchitektur entstammen.

Nach dieser langen Abschweifung kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, dem runden Erd-, Adobe- oder Steinhaus des peruanisch-bolivianischen Hochlandes. Wesentliche Merkmale dieses Hauses sind: 1. die reine Kuppelform ohne Teilung in Dach und Wand, 2. das Fehlen eines Innengerüsts, 3. die Bildung des Gewölbes aus mehr oder weniger regelmäßigen Quadern, die in immer enger werdenden Ringen übereinander geschichtet werden. Derartige Häuser gibt es nur noch an zwei Stellen in Amerika: bei den Eskimo als Schneehäuser (Iglu) — auf ihre merkwürdige Ähnlichkeit mit den Chipaya-Häusern hat bereits Métraux hingewiesen — und in Mexiko als Schwitzhäuser aus Adobes oder Steinen (Temazcalli).

Das Iglu ist aus zahlreichen Schilderungen wohlbekannt (Abb. 9). Seine Besonderheit liegt darin, daß die Schneequadern nicht Kreise bilden — außer in der untersten Lage —, sondern eine aufsteigende Spirale, und sich nach innen neigen, daß ein Fenster vorhanden und der Fußboden leicht vertieft

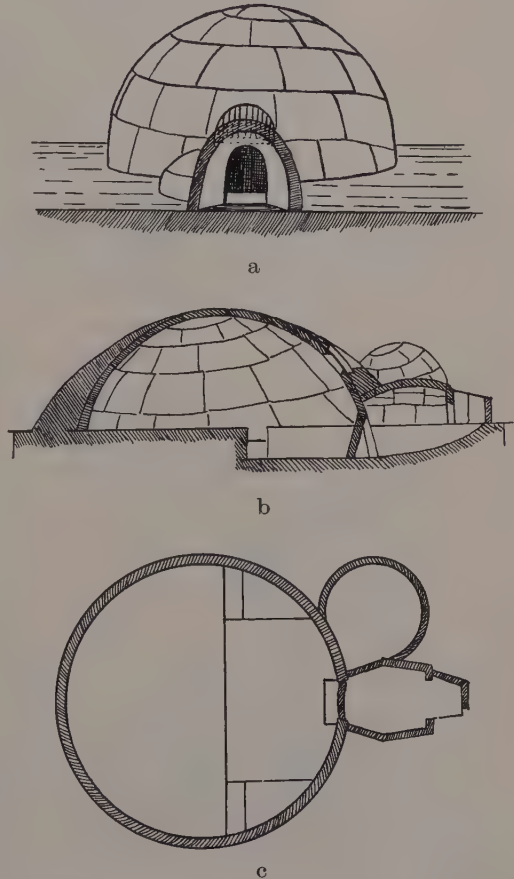


Abb. 9. Schneehaus (Iglu) der Zentral-eskimo an der Davis-Straße (a, Vorderansicht) und an der Nordwestküste der Hudsonbai (b und c, Querschnitt und Grundriß). Nach Boas und Klutschak.

¹⁾ Holmes (1895—1897) I S. 27f. Spinden (1913) S. 107f. Ein wichtiges Kennzeichen abendländischer Mauertechnik, „the breaking of joints“, fehlt auch der scheinbar meisterhaften Architektur der Chullpas von Sillustani, deren Mantelquadern deshalb mehr oder weniger tief in den inneren festen Lehmkern hineinragen müssen. Bandelier (1905) S. 53, Squier (1877) S. 381.

ist. Ferner besitzt das Iglu, wenn es als Winterhaus dient und nicht vorübergehend auf Wanderungen errichtet wird, stets einen gedeckten Tür- gang. Seine Abhängigkeit von klimatischen Bedingungen bringt es mit sich, daß es in dieser typischen Form nur im zentralen Eskimo-Gebiet, zwischen der Mackenzie-Mündung einerseits, Nordgrönland und Nord- labrador andererseits auftritt¹⁾.

Das Wort Temazcalli übersetzt Molina mit „casilla como estufa (Backofen)“. In den späten aztekischen Bilderschriften ist aber nicht eine runde Backofenform abgebildet, sondern ein gewöhnliches, also viereckiges Haus mit flachem (Balken-) Dach, aus dessen Tür Wasser hervorströmt, während der Ofen von einem kuppelförmigen Anbau gebildet wird, dessen halbrunder Öffnung Rauchwolken entsteigen (Abb. 10a—c). Die aus den alten Nahuatl-Zentren zwischen Cholula und Mitla stammenden Bilderschriften der Codex Borgia-Gruppe geben bis auf eine Stelle (s. unten) keine Schwitz- häuser wieder. Dagegen erblicke ich solche in Darstellungen, die ziemlich häufig in den Bilderschriften der Codex Vindobonensis-Gruppe auftreten, deren Heimat man in den ebenfalls von Nahuatl bewohnten südlichen Teil des heutigen Staates Vera Cruz verlegt, weil die beiden wichtigsten, der Wiener Codex selbst und der Codex Nuttall, nach der sehr einleuchtenden Ver- mutung Zelia Nuttalls jene beiden Bilderschriften sind, die Cortés bereits 1519 in dem genannten Küstenstrich erhielt. Die Darstellungen, die ich im Auge habe, sind, dem Charakter dieser Codices angemessen, mit allerhand symbolischen Zutaten versehen, geben aber wohl doch wirkliche Schwitz- häuser wieder, wie ein Vergleich mit denen der aztekischen Bilderschriften zeigt. Es sind ebenfalls viereckige Gebäude mit flachem Dach (ein rundes nur im C. Nuttall Bl. 16, vgl. Abb. 10e, weil hier ein Berg als Schwitzhaus wiedergegeben ist) und einem Zierfries darunter. Neben einer rechteckigen Tür mit dem typischen rotgemalten Balkenrahmen sieht man eine zweite dreieckige Öffnung, die anscheinend mit Steinen zugebaut ist. Da aus der Tür Rauchwolken, aus der dreieckigen Öffnung Flammen emporschlagen, wird die letztere der Ofen sein, der noch nach einem modernen Beobachter ein kleines Gewölbe war (das ja im alten Mexiko oben spitz zulief) und nach der Heizung außen mit Steinen zugebaut wurde. Im C. Vindobonensis findet man an zwei Stellen (Bl. 15 und 31) je 14 derartige Schwitzhäuser, deren Bemalung, Zierfriese und Dachaufsätze sämtlich verschieden sind, in gleichbleibender Reihenfolge, die natürlich einen mythischen oder kalenda- rischen Sinn hat (Abb. 10d). Auch die Navaho errichteten bei ihren Festen Schwitzhäuser an den vier Kardinalpunkten, die sich durch ihre symbolische Bemalung voneinander unterscheiden. In einem Bilde des C. Selden (Bl. 5) ist die Schwitzhaustür von der Seite dargestellt, und Fußspuren führen von ihr zu einer auf dem Dache sitzenden Figur²⁾. Ich schließe diesen Bildern noch eine Darstellung im C. Vaticanus 3773 (Bl. 32) an mit einem nackten Menschen im Innern des Hauses, einem Wasserstrom, der wie in den aztekischen Bildern aus dem Hause hervortritt, und einem merkwürdigen, kuppelförmigen Ofen neben der Tür (Abb. 10f)³⁾. — Noch heute gibt es rechteckige Schwitzhäuser mit Balkendach, rechteckiger Tür und gewölbtem Ofenanbau in der Mixteca und anscheinend auch in Vera-

¹⁾ Birket-Smith (1929) I S. 76f., II S. 54f. und Tabelle A 1 (S. 234f.).

²⁾ Weitere Schwitzhausbilder noch im Cod. Bodley (ed. Kingsborough, Antiquities of Mexico I, London 1831) Bl. 11, 13, 33.

³⁾ Der Ofen fehlt in dem Parallelbilde Cod. Borgia Bl. 13. Er wird von Seler (1904—1909) I S. 125 irrtümlich als „eine Art Berg“ mit einem brennenden Stuhl davor angesehen. Selters Auffassung des Bildes als einer Form der Hieroglyphe „Atl tlachinolli“ bleibt dagegen zu Recht bestehen, denn auch das Schwitzhaus kann ja als ein Symbol der beiden Elemente Wasser und Feuer dienen.



Abb. 10. Schwitzhäuser in mexikanischen Bilderschriften. *a* Cod. Magliabecchi Bl. 77. *b* Cod. Mendoza Bl. 22, Fig. 16 (Ortshieroglyphe Temazcalapan). *c* Histoire de la Nation Mexicaine 1576 (ed. Aubin, 1893) Bl. 45. *d* Cod. Vindobonensis Bl. 15. *e* Cod. Nuttall Bl. 16. *f* Cod. Vaticanus 3773 Bl. 32.

cruz, während die sonstigen rechteckigen Schwitzhäuser in Morelos (Tepoztlan), Chiapas und Guatemala sich wohl alle mit einem offenen Feuerherd im Innern begnügen¹⁾.

Den außen angebauten Ofen besaß auch das runde, kuppelförmige Schwitzhaus, von dem Clavigero als einziger unter den älteren Autoren eine gute Beschreibung geliefert hat, die in allen Punkten durch neuere Beobachter (Bandelier und Starr) bestätigt wurde. Die heutigen Berichte und wahrscheinlich auch Clavigero beziehen sich auf das Hochland von Puebla und Tlaxcala, wo das runde Schwitzhaus noch vor kurzem ein

unentbehrliches Zubehör fast jeden Gehöftes bildete. Sein Baumaterial bestand früher aus luftgetrockneten Lehmziegeln (Adobes), heute häufiger aus gebrannten Ziegeln oder Steinen, die, wie die Abbildungen erkennen lassen, in horizontalen Lagen übereinander geschichtet wurden — wenn auch kaum so regelmäßig, wie es Clavigeros Stich (Abb. 11) zeigt —, also wieder ein „falsches Gewölbe“ bildeten. Der fertige Bau hat die Gestalt einer

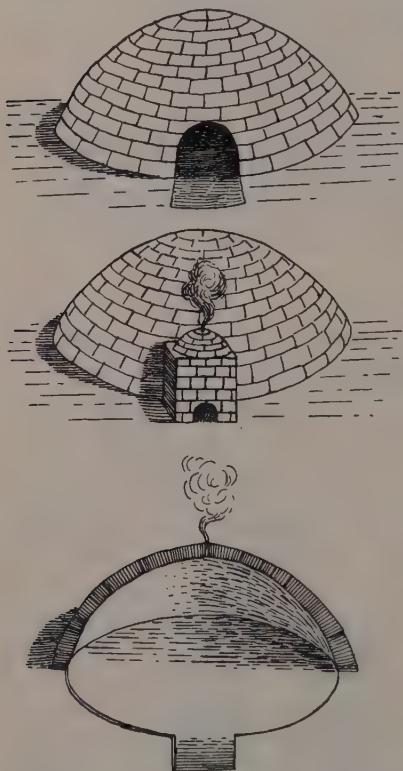


Abb. 11. Mexikanisches Schwitzhaus (Temazcalli); Vorderseite, Rückseite und Querschnitt. Nach Clavigero.

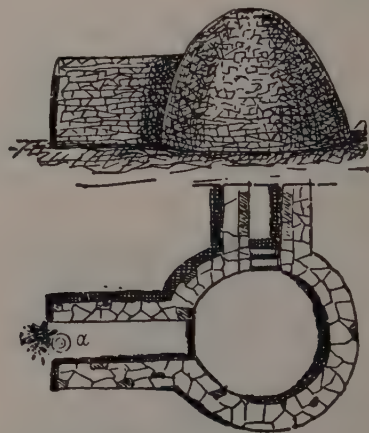


Abb. 12. Modernes Mexikanisches Schwitzhaus in S. Bernardino Chalchihupan (Puebla), Seitenansicht und Grundriß. Nach Bandelier.

flacheren oder höheren Kuppel mit einem unteren Durchmesser von 1,80—2,40 und einer Höhe von 0,90—1,80 m. Durch einen niedrigen, überwölbten Gang gelangt man kriechend ins Innere, dessen Boden häufig etwas vertieft ist. Auch hier wird der Ofen außen als kleine Kuppel bzw. überwölbter Gang angebaut. Er liegt dem Türgang gegenüber oder im rechten Winkel zu ihm und besitzt ein Abzugsloch in der Decke²⁾. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Form des Schwitzhauses (Abb. 12), die Bandelier „vielleicht den einzigen Überrest baulichen Charakters im

¹⁾ Starr (1900—1902) I S. 41, II S. 6. Redfield (1930) S. 34, Abb. S. 137. Blom und La Farge (1926—1927) II S. 342. Stoll (1886) S. 163.

²⁾ Clavigero (1780—1781) II S. 214f. Bandelier (1884) S. 158f., Taf. XI Fig. 2, 3. Starr (1900—1902) I S. 15f. und (1899) Taf. XLIV. Seler (1902—1923) II S. 264.

Distrikt Cholula, der noch das häusliche Leben zur Zeit der Conquista widerspiegelt“ nennt, ebenso alt ist, wie die rechteckige, wenn sie auch nicht in den Bilderschriften dargestellt wird. Wahrscheinlich ist sie sogar viel älter und gehörte, wie das kuppelförmige Erdhaus der Chipaya, einem zurückgedrängten Bevölkerungsteil an, der sich besonders in der Gegend von Tlaxcala erhielt, wo die Nahua stark mit Otomí durchsetzt waren und viele altertümliche Kulturformen bewahrt hatten¹⁾. Die Otomí galten den Azteken als roh und unkultiviert und spielten auf dem mexikanischen Hochlande etwa die gleiche Rolle, wie die Uru auf dem bolivianischen. Die einzige wesentliche Übereinstimmung des runden mit dem rechteckigen Temascal ist der außen angebaute Ofen. Ich möchte ihn aber für eine spätere Zutat unter dem Einfluß des rechteckigen halten, das die höher kultivierten Nahua-Völker benutzten. Denn auf dem Hochland von Guatemala, wo das runde Schwitzhaus wieder auftritt, wahrscheinlich ebenfalls als Überrest aus sehr alter Zeit, fehlt ihm der angebaute Ofen, dessen Stelle, wie bei den primitiveren rechteckigen Schwitzhäusern, ein Herd im Innern vertritt²⁾.

Läßt man das Baumaterial als unwesentlich beiseite, so sind Iglu und (rundes) Temascal nur in zwei Punkten vom bolivianischen Erdhaus verschieden: beide besitzen eine „Gangtür“ und einen vertieften Innenraum³⁾. Vielleicht waren diese Bauelemente früher auch beim Erdhaus vorhanden. Die Abbildungen der Bienenkorbbhütten am Rio Ramis bei Squier und der Kuppelhäuser von Cochabamba bei Rouma⁴⁾ lassen nämlich einen vorspringenden Türrahmen erkennen, der kein bloßes Ornament zu sein braucht, sondern der Überrest einer Gangtür, mit der übrigens die meisten Türöffnungen in den bolivianischen Erdhäusern (und Chullpas) die Eigenschaft teilen, daß sie niedrig, schmal und daher nur zum Durchkriechen geeignet sind. Eine Versenkung des Innenraumes wurde zwar noch nicht bei den Erdhäusern, wohl aber bei den steinernen Chullpas gelegentlich beobachtet⁵⁾. Sie ist hier bis 1,50 m tief, rund oder achteckig (Durchm. 0,90 m) und mit Steinen verkleidet, also eine Art Keller, der an die Wohngruben erinnert, die alte Berichte bei den Vorfahren der Uru beschreiben (S. 300). Es wäre im übrigen nicht auffällig, wenn zwei so ausgesprochen subarktische Elemente des Hausbaus, wie Versenkung und Gangtür, dem kuppelförmigen Erdhaus verlorengingen, als es sich von Nordamerika durch die Tropen bis zum bolivianischen Hochland verbreitete.

Mit einer solchen Wanderung durch mehr als 90 Breitengrade muß man rechnen, denn daß eine so charakteristische und hohes technisches Können voraussetzende Bauform an drei verschiedenen Stellen der neuen Welt selbständig entstanden sein sollte, wird selbst ein überzeugter Evolutionist nicht annehmen können. Auf welchen Wegen und durch welche Völker ihre Verbreitung erfolgte, ist mit unseren heutigen Kenntnissen nicht zu entscheiden und wird vielleicht für immer im Dunkel bleiben. Dagegen läßt sich ihr Verhältnis zu anderen amerikanischen Hausformen mit einiger Sicherheit bestimmen, wodurch wir in die Lage kommen, Ausgangspunkt und Entstehungszeit dieser merkwürdigen Bauweise wenigstens annähernd umschreiben zu können.

1) Seler (1902—1923) I S. 235, II S. 54, 55.

2) Sapper (1904) S. 30. Stoll (1886) S. 162.

3) Das Fenster aus Eis oder dünngeschabtem Fell ist eine so spezielle und wahrscheinlich späte Eskimo-Erfindung, daß es selbst in Nordamerika außerhalb des Eskimo-Gebietes bei keinem Indianerstamm vorkommt. Birket-Smith (1929) II S. 54, 133.

4) Rouma (1933) S. 90, Fig. 35.

5) Vgl. Squier (1877) S. 243, 380, 386 über Palca, Silustani und Quellenata.

Zunächst könnte man an eine Beziehung zu den Bauformen der amerikanischen Hochkulturvölker denken und die Kuppelhütte aus Erd-, Adobe- oder Steinquadern als Ausklang der Steinarchitektur betrachten, ähnlich wie viele unserer Bauernmöbel und Bauerntrachten in der städtischen Kultur des 16., 17. und 18. Jahrhunderts wurzeln. Hiergegen spricht aber eigentlich alles — ganz abgesehen davon, daß eine solche Ableitung für das Iglu natürlich von vornherein ausscheidet. In Mexiko und Mittelamerika sind die einzigen Rundbauten der höheren Kultur, die Quetzalcouatl-Tempel, in Stein übersetzte Kegeldachhütten, also ein ganz anderer Typus des Rundhauses. Im peruanischen Kulturkreis gibt es ebenfalls nur eine größere Gruppe steinerne Rundbauten, die runden Chullpas¹⁾, von denen oben bereits nachgewiesen wurde, daß sie eine Weiterbildung, nicht die Ausgangsform der Kuppelhütte waren. Ferner ist das Kraggewölbe der Kuppelhütte in Amerika durchaus auf diese Bauform beschränkt geblieben. Die mexikanische und Maya-Baukunst kennen nur die Tonnen- bzw. Satteldachform des Kraggewölbes, nicht die Kuppeldachform. In der peruanischen Baukunst findet sich etwas Ähnliches außer bei den Chullpas nur bei den sicher erst aus der Inkazeit stammenden Bauten der heiligen Insel Titicaca. Aber hier handelt es sich um Pyramidendecken über schmalen Räumen mit annähernd quadratischer Grundfläche²⁾, die wir wohl analog ähnlichen Dächern der Holzarchitektur als eckig gewordene Kegel- oder Kuppeldächer auffassen können und die jedenfalls ein Ausläufer, aber kein Vorbild der durch Überkrugung gewonnenen Kuppeldächer waren. Und endlich darf nicht übersehen werden, daß die geschilderten Kuppelhütten in Mexiko und Bolivien ursprünglich offenbar altzeitlichen, zurückgedrängten Bevölkerungsteilen (Otomí, Uru) angehörten, von denen die höher stehenden Völker (Nahua und Maya, Quechua und Aymarä) sie nur teilweise übernahmen.

Die gerüstlose Kuppelhütte aus Erde, Adobe, Stein oder Schnee steht unter allen amerikanischen Hausformen der Kuppel- oder Bienenkorbhütte aus Zweigen oder biegsamen Stangen mit einer Decke aus Blättern, Gras, Rinde, Matten oder Fellen am nächsten, denn beide verbindet abgesehen von der äußeren Form das Fehlen von senkrechten Innenstützen³⁾. In direkter Nachbarschaft des Iglu findet sich die Kuppelhütte bei Mackenzie- und Alaska-Eskimostämmen (s. unten), ferner bei den athapaskischen Kutchin, Loucheux und Hares. Weiter südlich ist das algonkinische Wigwam der bekanntesten nordamerikanischen Vertreter dieses Haustypus. Er war hier aber viel weiter verbreitet, nämlich über einen „nur an wenigen Stellen unterbrochenen Gürtel, der sich in der Richtung Südwest-Nordost vom südlichen Kalifornien über die südwestlichen Plateaus, die südlichen

¹⁾ Die Intihuatanas (Sonnentempel und Sonnenwarten), eine andere Rundform der inkaischen Baukunst von Cuzco, Pisac, Machu Picchu usw., sind lediglich halbrunde oder hufeisenförmige Mauern, die Steinplatten mit Sonnenaltären umschließen.

²⁾ Bandelier (1910) S. 194 und 222; Taf. XXXIV 2 und 3, XXXV 1 und XXXVI 1. Das Mauerwerk dieser Pyramidendecken ist ziemlich roh und trug daher nach Bandelier ehemals einen Stucküberzug, der die Unregelmäßigkeiten ausglich.

³⁾ Wo sie bei Kuppelhütten vorkommen, nimmt Birket-Smith (1929, II S. 135) mit Recht Entlehnung von der Kegeldachhütte an. Es ist daher falsch, wenn Nordenskiöld (1924 S. 19f.) in seiner Tabelle der Hausformen die Erdkuppelhäuser der Quechua vom Río Ramis und der Chipaya zu Häusern stellt, die zwar rund und ohne Trennung von Dach und Wand sind, im übrigen aber meist Innenstützen haben. Auch sonst umfaßt diese zweite von Nordenskiöld aufgestellte Gruppe von Rundbauten Typen, die nicht einheitlichen Ursprungs sind und teils auf Kegeldachhütten, teils auf Rechteckhäuser mit halbrundem Giebelabschluß zurückgehen.

Prärien, südlich um die großen Seen herum bis zur nordatlantischen Küste und Labrador erstreckte¹⁾“. Außerhalb dieses riesigen Gürtels findet sich die Kuppelhütte meist noch als Schwitzhaus bei Stämmen, die in Häusern von zwar ebenfalls rundem Grundriß, aber ganz anderer Konstruktion wohnten, z. B. bei Creek und Choctaw, Mandan und Omaha, Blackfeet und Nez Percés. Vielleicht ist die Kuppelhütte auch bei ihnen früher einmal Wohnhaus gewesen, ehe sie durch jüngere Haustypen verdrängt wurde.

In Mittelamerika scheint die Kuppelhütte (abgesehen vom gerüstlosen Temascal) ganz zu fehlen. Auf den Fresken des Jaguartempels von Chich'en Itza sind zwar runde, bienenkorbformige Strohütten dargestellt, die den landfremden mexikanischen Herren der Stadt als Behausung dienten²⁾. Aber diese, auch in den Codices der Borgia- und Vindobonensis-Gruppe wiederkehrenden Hütten enden oben in eine Spitze mit besonderem Aufsatz, wie die „Palenques“ in Costarica, besaßen also wie diese wohl ein Innergerüst senkrechter Dachstützen³⁾. In Südamerika taucht die Kuppelhütte nur noch hier und da in offenbar zurückgedrängter Lage bei primitiven Stämmen auf: in Ostbrasilien bei einigen Gê (Botokuden, Chavante), in Ostbolivien bei den nomadischen Tambopata-Guarayo, im Chaco vorwiegend bei den Mataco (Choroti u. a.), dann erst wieder in Patagonien (S. 323) und im Feuerland bei den Alakuluf und westlichen Yahgan⁴⁾. In ganz Ostperu fand Teßmann diesen Hüttentypus nur an drei Stellen, und zwar als Wohnhaus sehr selten bei den Campa und Kaschibo, im übrigen als Jagd- oder (bei den Nokamán) Gebärhütte⁵⁾. Auf dem Andenhochland können wir wahrscheinlich noch die Uru zu den Stämmen rechnen, die früher Kuppelhütten benutzten, da sie, wie schon erwähnt, auf ihren Binsenflößen in „Zelten“ (Toldos) oder „Hirtenhütten“ (Tugurios) aus einem Weidenrutengerüst mit Binsenmattendecke wohnten (S. 300).

Diese Kuppelhütten mit Zweiggerüst besitzen manchmal, wie Iglu und Temascal, eine Gangtür (bei den Apache, Havasupai, Ost-Dakota, Nez Percés und Mataco)⁶⁾ und einen versenkten Innenraum. Der letztere tritt allerdings nur im äußersten Süden bei den Yahgan auf, die im Winter den Fußboden ihrer Hütten bis zu einer Tiefe von 2, 3 oder 5 Fuß ausgraben, so daß die darüber errichteten Kuppelhütten sich kaum noch über den Erdboden erheben⁷⁾. Auch hierzu findet sich möglicherweise eine Parallele in den alten Berichten über die Uru, die von mattenüberdeckten Wohngruben sprechen (S. 300), ohne sich näher über die Form des Daches zu verbreiten⁸⁾. Weder Gangtür noch Versenkung sind indessen ausschließlich mit der Kuppelhütte verknüpft, sondern finden sich in Nordamerika auch bei verschiedenen anderen Hausformen. Das gleiche gilt von der Erdbedeckung, für die in der Arktis Schneebedeckung eintrat. In Nordamerika gibt es bei einigen westlichen Eskimo-Stämmen (Colville-River-Eskimo, Malemiut) und wahrscheinlich auch einigen Al-

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 134f., 136.

²⁾ Seler (1902—1923) V S. 328.

³⁾ Sapper (1904) S. 29. Auch der von den mexikanischen Herren Chich'en Itzas errichtete steinerne Rundbau (Caracol) geht unverkennbar auf eine Kegeldachhütte mit Mittelpfosten zurück. Vgl. Holmes (1895—1897) I S. 115f.

⁴⁾ Nordenskiöld (1918) S. 24f. und (1924) S. 19f., 25.

⁵⁾ Teßmann (1930) S. 88, 130, 183, 807. Taf. 25 Fig. 1 zeigt eine interessante Kuppelhütte der Kaschibo, bei der das Gerüst etwas ausläßt, bevor es die Kuppel bildet, wie der Steinmantel der Chullpas von Silustani.

⁶⁾ Birket-Smith (1929) II S. 134f., 136. Nordenskiöld (1931) S. 78.

⁷⁾ Lothrop (1928) S. 128f. (nach S. 64 gelegentlich auch bei den Ona).

⁸⁾ Grubenhäuser werden noch in Ostbrasilien, im Pampasgebiet, Chaco und an der peruanischen Küste erwähnt (Nordenskiöld 1931, S. 77f.; Boman 1908, I S. 34, 38, 39). In allen Fällen ist über die Dachkonstruktion nichts gesagt.

gonkin-Stämmen des Lorenzseengebietes Reise- oder Jagdhütten von Kuppelform mit Schneedecke, bei den San Carlos-Apache und Havasupai, den Eno und Shoccoree Nordkarolinas und den Vorfahren der heutigen Caddo in Arkansas kuppelförmige Wohnhäuser mit Erdbewurf¹⁾. Das einzige südamerikanische Vorkommen, das hierzu eine Parallele bildet, betrifft wiederum die Uru. Ein älterer Bericht spricht davon, daß ihre Floßhäuser über den Schilfmatten einen Lehmewurf trugen, und bei dem heute vorherrschenden Haustypus der Chipaya breitet man über das Dachgerüst eine Decke, die aus einer Halmstreu mit darüber gestrichenem, schlammartigem Lehm besteht und wie eine Art Linoleum am Dachgerüst festgenäht wird²⁾. Dies Dachgerüst sitzt auf einem Sockel, der dem unteren Teil eines Kuppelhauses aus Erdquadern entspricht, so daß der heute vorherrschende, an sich jüngere Typus des Chipaya-Hauses in seiner Dachkonstruktion einen viel älteren Zustand des Hausbaus widerspiegelt, als das gerüstlose Erdhaus. — Den verhältnismäßig seltenen Fällen von erdbedeckten Kuppelhütten stehen in Nordamerika zahllose andere gegenüber, in denen Abarten des Kegeldachhauses, Spitzzelte, selbst viereckige Plankenhäuser eine Erddecke tragen, die ihnen allen äußerlich gleiche Gestalt gibt³⁾. Die Erdbedeckung ist demnach eine bloße Zutat und begründet noch keine Verwandtschaft der damit versehenen Hausformen⁴⁾.

Birket-Smith sieht in den schneebedeckten, domförmigen Zweighütten der Colville-River-Eskimo und Malemiut Vorläufer des Iglu, zweifellos mit Recht⁵⁾. Ebenso könnte man sich auch eine erdbedeckte Kuppelhütte des südlichen Nordamerika als Ausgangspunkt des Adobe-Temascales vorstellen. Indessen scheint mir doch der Abstand der einen von der anderen Form noch immer recht groß zu sein. Er setzt mindestens eine Zwischenstufe voraus, auf der man begann, die Erde nicht mehr einfach aufzuschütten, sondern in festen Klumpen übereinander zu schichten. Auch dann wird es immer noch lange gedauert haben, bis man die schwierige Kunst erlernt hatte, mit solchen Erdklumpen, die später praktischer durch Adobes oder Steine ersetzt wurden, gerüstlose Kraggewölbe aufzuführen. Jedenfalls ist dieser wichtige Fortschritt sicher nicht an mehreren Stellen unabhängig voneinander erzielt worden und sicher nicht in Südamerika, wo die Erdbedeckung der Hütten kaum vorkam, außer bei den Ona, deren spitzzeltartige Zeremonialhütten teilweise mit Grassoden umlegt werden⁶⁾, und Uru, deren „Linoleum“-Decken einen merkwürdigen Spezialfall bilden. Die Verbreitung der neuen Errungenschaft erfolgte unabhängig von der Verbreitung der Zweigkuppelhütte und sicher viel später, denn diese stellt neben dem Windschirm die primitivste und älteste amerikanische Hausform überhaupt dar⁷⁾. Daher erhielt sich auf dem bolivianischen

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 43f., 133, 134f. Linton (1924) S. 252f.

²⁾ Basadre bei Créqui-Montfort und Rivet (1925—27) XIX S. 103. Métraux (1932) S. 256. Etwas abweichend Posnansky (1925) S. 93: Una pasta estrada con aspecto de cuero de vaca de una argamasa muy bien trabajada de greda plástica y paja molida. Esta preparación es completamente impermeable y á prueba de tiempo.

³⁾ Z. B. den Erdhäusern der Missouristämme (Formen des Kegeldachhauses), den Grubenhäusern der Plateaustämme und dem spitzzeltartigen Hogán der Navaho. Das Schwitzhaus der Navaho gleicht äußerlich vollkommen einem erdbedeckten Kuppelhaus (Stevenson, 1891, Abb. S. 240), ist aber ebenfalls ein Hogán ohne Gangtür.

⁴⁾ Linton (1924) S. 254 geht daher zu weit, wenn er alle erdbedeckten Häuser Nordamerikas genetisch miteinander verknüpft.

⁵⁾ Birket-Smith (1929) II S. 43f., 133 und (1930) S. 19.

⁶⁾ Lothrop (1928) S. 63, 94.

⁷⁾ W. Schmidt (1913) S. 1024. Nordenskiöld (1918) S. 25. Birket-Smith (1929) II S. 136f. Teßmann (1930) S. 807.

Hochland die uralte Zweighütte bei einem und demselben Stamm neben dem gerüstlosen Erdhaus bis in die Gegenwart. Wäre das Erdhaus eine einfache, an Ort und Stelle erfolgte Fortbildung der ersteren, so hätten die Uru sicher nicht so zähe an ihrer Zweighütte festgehalten. Sie taten es, weil diese dem später eingeführten Erdhaus gegenüber immer noch den Vorteil des größeren Innenraums und wohl auch der größeren Widerstandsfähigkeit bot.

Bei einer Untersuchung der Frage nach dem Ursprungsland des gerüstlosen, kuppelförmigen Erd- und Steinhauses, die hier nicht behandelt werden kann, müssen natürlich auch die außereuropäischen Vorkommnisse herangezogen werden. Birket-Smith erwähnt in diesem Zusammenhang domförmige Lehmhütten im nordwestlichen China (Shansi), die offenbar uralt sind, da bereits das Shi-king von ähnlichen Häusern spricht, und weist auch schon auf die steinernen Nuraghen und Tholoi des mittelländischen Kulturkreises hin¹⁾. Auch im alten Vorderasien gab es, nach assyrischen Reliefs zu schließen, dom- und spitzkuppelförmige Lehmhäuser, die im heutigen Nordsyrien (Aleppo) und Kurdistan als ganz isolierte und offenbar uralte Überbleibsel fortleben. Das Baumaterial sind luftgetrocknete Ziegel, die in allmählich enger werdenden Ringen das Dach bilden²⁾. Ein größeres Verbreitungsgebiet hatte dieser Haustypus in West- und Südeuropa, der Heimat der vorgeschichtlichen Nuraghen, als deren letzte Ausläufer wahrscheinlich die kleinen kuppel- und bienenkorbformigen Steinhütten der Hirten und Feldhüter Portugals, Südfrankreichs, Italiens, Dalmatiens, Irlands und Schottlands anzusehen sind³⁾. Die Formen dieser durchweg in Kraggewölbertechnik errichteten Bauten sind den amerikanischen oft überraschend ähnlich, so daß uralte Zusammenhänge über Asien kaum von der Hand zu weisen sind. Auch die europäischen Prähistoriker sehen in der kuppelförmigen Zweighütte, die sich noch heute in Oberitalien erhalten hat, den Ausgangspunkt für diese Steinbauten⁴⁾. Und wie sich die Erdkuppelhütten des bolivianischen Hochlandes auf höherer Kulturstufe zu den runden Steintürmen der Chullpas wandelten, so entsteht auch im alten Mittelmeergebiet aus primitiven Anfängen schließlich der sardinische Nuraghe, ein steinerner Rundturm mit sehr dicken Mauern, in dessen Innern sich schmale Räume mit Kraggewölbe bergen, Wohnung und Grab zugleich⁵⁾.

Das Resultat meiner Untersuchung läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Es gibt in Südamerika Tracht- und Bauformen von keineswegs primitivem, sondern bereits stark spezialisiertem Typus — Kragenkapuzen (I), Separatärmel (II) und gerüstlose Erdkuppelhäuser (III) —, die sich mit allen Einzelheiten in Nordamerika wiederholen. Eine solche Übereinstimmung wäre auch denkbar, wenn die nord- und südamerikanischen Formen auf eine gemeinsame Quelle zurückgingen, z. B. abgesunkenes Gut aus dem Bereich der höheren amerikanischen Kulturen wären, also nur mittelbar miteinander zusammenhängen. Hiergegen spricht aber: 1. Ihre Verknüpfung mit altertümlichen, auf primitiver Stufe verharrenden Bevölkerungsteilen innerhalb der amerikanischen Hochkulturen, während sie den eigentlichen Kulturvölkern entweder ganz

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 137.

²⁾ Meißner (1920—1925) I S. 280, 288. Byhan (1923) S. 420. Haberlandt (1926) S. 406.

³⁾ Haberlandt (1926) S. 404f.

⁴⁾ Schuchhardt (1926) S. 55 und (1928) S. 34.

⁵⁾ Schuchhardt (1931) S. 54f.

fehlen oder von ihnen nur in einer abgewandelten Form (Chullpas!) übernommen wurden (I—III). 2. Die Tatsache, daß sie Anpassungsformen an ein kaltes Klima sind, also nicht in der zwischen den Wendekreisen liegenden Zone der amerikanischen Hochkulturen entstanden sein können (I—III). 3. Ihr Auftreten in Eurasien z. T. schon in früh- oder altgeschichtlicher Zeit, als die amerikanischen Hochkulturen noch im Entstehen waren (I, III).

Faßt man nun die Möglichkeit eines unmittelbaren Zusammenhanges der drei behandelten nord- und südamerikanischen Formen ins Auge, so ist es zunächst klar, daß der Ausgangspunkt der Verbreitung nicht in Südamerika liegen kann. Dagegen sprechen einmal die eurasiatischen Parallelen, ferner die Tatsache, daß die betreffenden Tracht- und Bauformen in Südamerika nur ganz vereinzelt vorkommen und ohne Folgen geblieben sind, während sie in Nordamerika (und Eurasien) über große Gebiete verbreitet waren und nach verschiedenen Richtungen weiterentwickelt wurden.

Die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges erhält nun eine wesentliche Stütze durch die große Zahl der sonstigen kulturellen Parallelen zwischen Nord- und Südamerika, die den hier behandelten an die Seite zu stellen sind. Um sie in ihrer Bedeutung würdigen zu können, muß der kultur-geographische Aufbau Amerikas in ganz großen Zügen skizziert werden. Er ist bemerkenswert symmetrisch und gleicht, wenn man bei einem altamerikanischen Bilde bleiben will, einer ungeheuren Stufenpyramide. Die breite Grundfläche bildet, im Norden bis zur Arktis, im Süden bis zum Feuerland reichend, eine Kulturschicht, deren Träger Völker der aneignenden Wirtschaftsform (Sammler, Jäger, Fischer) waren. Von ihr gelangt man, nördlich und südlich nach der geographischen Mitte des Doppelerteils fortschreitend, zur mittleren Schicht oder Stufe, deren Hauptmerkmal die Bodenkultur ist. Man kann ihre Nord- und Südgrenze ungefähr durch Linien bezeichnen, die von Québec nach Los Angeles und von Pará nach Puerto Montt gezogen werden. Über dieser Schicht wieder erhebt sich als letzte Stufe die Hoch-



Abb. 13.

Die drei amerikanischen Kulturstufen. I Pueblo-, II Mound-, III Antillen-, IV Marajó-, V Mojos-, VI Diaguita- und Atacameño-Kultur.

den an die Seite zu stellen sind. Um sie in ihrer Bedeutung würdigen zu können, muß der kultur-geographische Aufbau Amerikas in ganz großen Zügen skizziert werden. Er ist bemerkenswert symmetrisch und gleicht, wenn man bei einem altamerikanischen Bilde bleiben will, einer ungeheuren Stufenpyramide. Die breite Grundfläche bildet, im Norden bis zur Arktis, im Süden bis zum Feuerland reichend, eine Kulturschicht, deren Träger Völker der aneignenden Wirtschaftsform (Sammler, Jäger, Fischer) waren. Von ihr gelangt man, nördlich und südlich nach der geographischen Mitte des Doppelerteils fortschreitend, zur mittleren Schicht oder Stufe, deren Hauptmerkmal die Bodenkultur ist. Man kann ihre Nord- und Südgrenze ungefähr durch Linien bezeichnen, die von Québec nach Los Angeles und von Pará nach Puerto Montt gezogen werden. Über dieser Schicht wieder erhebt sich als letzte Stufe die Hoch-

kultur¹⁾. Natürlich ist jede der drei Schichten nicht allein durch bestimmte Wirtschaftsformen, sondern einen ganzen Komplex zusammengehöriger Kulturerscheinungen gekennzeichnet, die ursprünglich nur ihr eigentümlich waren und in zusammenhängender Verbreitung nur innerhalb der Schicht auftraten. Es muß auch hervorgehoben werden, daß die drei Schichten nicht etwa in sich einheitliche Gebilde sind, sondern alle möglichen Abwandlungen des Grundtypus umfassen.

Dies kulturgeographische Bild birgt bereits die Erklärung seiner Entstehung in sich. Daß die beiden peripherisch gelagerten und schon zur Zeit der Entdeckung Amerikas durch riesige Räume (stellenweise mehr als 30 Breitengrade) voneinander getrennten Gebiete der amerikanischen Jäger- und Fischerkulturen einst viel weiter nach Süden bzw. Norden reichten und in den amerikanischen Tropen ineinander übergingen, daß also vor der Entstehung und Ausbreitung der Bodenkultur in Amerika eine einzige große, wenn auch nicht homogene Schicht von Jäger- und Fischervölkern von der Beringstraße bis zum Feuerland reichte, geht schon aus der Existenz zahlreicher Restbestände dieser ältesten Schicht im Bereich der Bodenbauvölker hervor. Zu ihnen gehören neben den Uru, von denen ich ausging, z. B. die Seri und Huave in Mexiko, die Guanahatabeyes im westlichen Cuba, die Makú und Sirionó in Amazonien, die Guayakí in Paraguay, die Chango an der nordchilenischen Küste. Keines dieser Völker ist etwa erst in neuerer Zeit ins Gebiet der Bodenkultur eingedrungen, wie die Apachen ins Pueblogebiet. Sie sind vielmehr ureingesessen und nur nicht, wie die meisten ihrer Nachbarn, von der Kultur der Bodenbauer aufgesaugt worden²⁾, als diese sich von ihrem Ausgangspunkt im nördlichen Mittelamerika, der Urheimat des Maisbaus, wellenförmig nach allen Seiten verbreitete und durch „Kontaktmetamorphose“ einen Jägerstamm nach dem andern in sesshafte Bodenbauer verwandelte. Natürlich spielten hierbei auch große Völkerverschiebungen im Umkreis des amerikanischen Mittelmeers — die Ausbreitung der Irokesen und Caddo im Norden, der Aruak im Süden — eine wichtige Rolle. Vereinzelt Vorstöße der Bodenkulturvölker ins geschlossene Gebiet der Jägerkulturen waren besonders in Südamerika häufig (vgl. Karajá, Osttupí, Chiriguano). Trotzdem hat in vorkolumbischer Zeit die Bodenkultur fast nirgends die durch die Natur gesetzte äußerste Grenze ihrer Ausbreitungsmöglichkeit erreicht. Kalifornien, Ostbrasilien und Nordargentinien gehörten fast ganz zum Bereich der alten Jägerkultur, trotzdem sie die besten natürlichen Voraussetzungen für den Bodenbau besaßen.

Ganz ähnliche Vorgänge trugen sich bei der Entstehung und Ausbreitung der jüngsten Schicht (Hochkultur) zu. Auch sie hat über ihr geschlossenes, annähernd von den Wendekreisen begrenztes und ganz auf das Kordillerenland beschränktes Gebiet hinaus Vorstöße in den Bereich der primitiven Bodenbauer unternommen und sich gewissermaßen mit einem Kranz von Außenposten umgeben (Pueblo-, Mound-, Antillen-, Marajó-, Mojos-, Diaguita-Kultur).

Wir haben es hier nur mit der ältesten der drei Schichten zu tun, denn die im ersten Teil meines Aufsatzes behandelten Kulturelemente gehören der alten amerikanischen Jäger- und Fischerkultur an, wie ihre Verbreitung in

¹⁾ Vgl. die Karte bei Wissler (1926) S. 206, der aber eine viel zu große Ausdehnung der bodenbauenden Völker in Südamerika annimmt. Dem entgegengesetzten Fehler ist Frobenius (1904) III S. 163 verfallen. Zu meiner Kartenskizze habe ich teilweise die Darstellung Sappers (1934, Taf. 4) benutzt.

²⁾ Was in Nordamerika fast restlos geschah, weil hier wahrscheinlich die jüngste Schicht (Hochkultur) den Druck der mittleren verstärkte, während in Südamerika die Andenkultur verhältnismäßig wenig nach dem Tiefland hinab wirkte.

Nordamerika beweist. Wenn tatsächlich die beiden getrennten Gebiete dieser Kultur einst ein zusammenhängendes Ganze bildeten, dann müssen sich deutliche Spuren der alten Zusammengehörigkeit im Kulturbesitz der südamerikanischen Jäger und Fischer erhalten haben. Diesen Nachweis mit einer Fülle von Material aus der amerikanischen Archäologie und Völkerkunde geführt zu haben, ist das besondere Verdienst des großen, 1932 verstorbenen schwedischen Ethnologen Erland Nordenskiöld¹⁾.

Nordenskiöld zählt 62 Elemente aus allen Gebieten der materiellen Kultur auf, die wesentliche und typische Besitztümer der nordamerikanischen Jäger- und Fischervölker darstellen und jenseits der riesigen, von den bodenbauenden Völkern ausgefüllten Verbreitungslücke im südlichen Südamerika wieder auftauchen. Diese Zahl läßt sich heute bereits um etwa 25 Elemente vermehren und wird sich in Zukunft wahrscheinlich noch vervielfachen. Es ist klar, daß ein derartig massenhaftes Auftreten von Übereinstimmungen einen Zufall ausschließt, zumal es sich meist nicht um „Elementargedanken“ handelt, d. h. Dinge, die so einfach sind, daß sie zum universellen Urbesitz der Menschheit gerechnet werden könnten. Auch eine „Konvergenz“ als Ergebnis der Anpassung an eine gleichartige Umwelt kommt, wie schon Nordenskiöld betont hat, nicht in Betracht, da die fraglichen Elemente von der Umwelt größtenteils unabhängig sind.

Von den 62 Kulturelementen Nordenskiölds²⁾ ist die Mehrzahl selbständig, ein gewisser Prozentsatz zusätzlich. Die letzteren (meist technische Verbesserungen und Schmuckformen) haben jedoch keineswegs geringere Beweiskraft als die ersteren. Die Elemente verteilen sich folgendermaßen auf die einzelnen Kulturgebiete³⁾:

	Selbständige Elemente	Zusätzliche Elemente
I. Wohnung:	Fellzelt, Plankenhaus, Schwitzhaus.	Versenkung des Hüttenbodens, Gangtür.
II. Kleidung:	Fellmantel, Hüftrock aus Leder, Leggings, Mokkasins, Sandalen.	
III. Schmuck und Körperpflege:	Haarnetz, Haarverlängerung, Haarbürste, Kamm aus einem Stück Holz oder Knochen, Rückenkratzer.	Stickerei auf Leder, Pailletten aus Muschelschale, lederner Fransenschmuck, Bemalung der Fellkleider.
IV. Wirtschaft und Nahrung:	Schlagfeuerzeug, Steinkochen, Erdofen, Saugrohr bzw. Tabakspfeife von Röhrenform, Pemmi-kan aus Fischmehl.	Am Grabstock: Beschwerstein und Fußaufsatz. Winkel- (Monitor-) form der Tabakspfeife.

¹⁾ Nordenskiöld (1912 a), (1926) und (1931) S. 5f., 11f. und 78f.

²⁾ Zwanzig werden von Nordenskiöld nicht näher behandelt, sondern nur in seiner Tabelle I (1931, S. 7—9) mit kurzen Literaturangaben aufgezählt.

³⁾ In der folgenden Aufzählung sind zwei von Nordenskiöld getrennt angeführte Fellbehältertypen („Seamless bags“ und „Bags of bird feet“) von mir zusammengefaßt worden (vgl. Birket-Smith, 1929, II S. 139). Da auch die „Leather water bags“ entweder zu der nahtlosen oder genähten Art gehören, habe ich sie gestrichen. Ebenso ließ ich auch das Ausstopfen der Mokkasins mit Heu („Shoe hay“) fort, das in Nordenskiölds Tabelle gesondert erscheint. Das Saugrohr wird man nach der Untersuchung Birket-Smiths (1929 a) nicht mehr von der röhrenförmigen Tabakspfeife trennen können, wie es Nordenskiöld in seiner Tabelle noch tut. Dagegen bin ich der Tabelle darin gefolgt, daß sie „Embroidery on leather“ und „Spangling (with beads) on leather“ unterscheidet, während der Text (1931, S. 82) beides zusammenfaßt.

	Selbständige Elemente	Zusätzliche Elemente
V. Bewaffnung:	Pfeilköcher aus Fell, Bola, Steindolch, Plattenpanzer, Lederpanzer.	Am Bogen: Ledersehne. Am Pfeil: Stein- spitze, Flugsicherung durch mehr als zwei Fe- dern und Befestigung der Federn mit Fischleim. An der Harpune: große Kno- chenspitzen.
VI. Technik und Be- hälter:	Rechteckige Stein- messer, Keile zum Holz- spalten, nahtlose Fellbe- hälter (aus Tierbälgen, Tiermägen, Tierfüßen), Fellbehälter mit Rand- naht, genähte Rindenbe- hälter, Spiralwulst- geflechte, Doppelfadenge- flechte.	Pech- (oder Wachs-) dichtung und Feder- (oder Wollbüschel-) verzierung von Körben.
VII. Transportmittel:	Binsenfloß, genähtes Rinden- (oder Holzplan- ken-) Boot, Doppelruder, leiterartige Kindertrage, Tragkorb vom Pisagua- Typus.	Ruder ohne Griffkrücke.
VIII. Spiele und Mu- sikinstrumente:	Hockey, Racket, Fang- spiel („Ring and pin“), Würfelspiel, Hirschhuf- rassel, Schildkrötenrassel, Lederrassel.	
IX. Sonstiges:	Rauchsignale, Finger- abschneiden beim Todes- fall, Skalpieren.	

Gegen diese Aufstellung läßt sich in drei Fällen, bei den Sandalen (II), Lederrasseln (VIII) und beim Skalpieren (IX), einwenden, daß sie höchstwahrscheinlich nicht der alten Jägerkultur angehörten, sondern aus den Gebieten der Bodenbauer bzw. den amerikanischen Kulturländern sowohl nach Norden wie nach Süden verbreitet wurden¹⁾. Die Sandale wurde in Amerika vorwiegend von den Kulturvölkern Mexikos, des Mayagebietes und Inkareiches gebraucht — Wissler nennt sie mit Recht „a correlative of textile clothing“ — und von ihnen auf einige Grenzländer (Pueblogebiet, Columbien, Diaguita-Gebiet, Chaco) übertragen. Bezeichnenderweise besaßen weder die primitiven Fischer Aricas, noch die Araukaner und Abiponer trotz ihrer sonstigen Beeinflussung durch die Andenvölker Sandalen. Der Fund einer Sandale in einem patagonischen Grabe des Territoriums Chubut und die Angabe Viedmas (1783), daß die Patagonier Sandalen trügen, sind völlig isoliert und nur durch eine Übertragung aus dem nordwestargentinischen Sandalengebiet zu erklären, wie Vignati gezeigt hat²⁾.

¹⁾ Bei anderen Elementen, die in Südamerika mehr oder weniger auf die Andenländer beschränkt bleiben, entscheidet die Verbreitung in Nordamerika, wenn die gleichen Elemente hier im wesentlichen der Jägerkultur angehören. Daß das Saugrohr und deshalb auch die aus ihm entwickelte Tabakspfeife dieser Kultur zuzurechnen sind, hat Birket-Smith (1929 a) bewiesen.

²⁾ Nordenskiöld (1918) S. 113f. Wissler (1922) S. 64. Vignati (1930) S. 14f., 46f. Die Sandalen des östlichen, tropischen Südamerika (Guayana, Amazonas-Mündung, Tapuya, Kaingang) sind entweder unabhängig von der Andensandale entstanden oder durch die Wanderungen der Aruak und Tupi aus dem westlichen Südamerika mitgebracht worden. Vgl. hierzu auch Friederici (1930) S. 356.

Was die Rassel betrifft, so stimmen Wissler und Sachs darin überein, daß ihre naturnächste, also älteste Form die Kürbissrassel war, die bei der Mehrzahl der amerikanischen Bodenbauer vorkommt. Wo es keine Kürbisse gab, formte man nach ihrem Vorbilde die Lederrassel. Daher finden wir diese besonders bei Stämmen, die direkt oder indirekt Einflüsse aus dem Gebiet der Bodenbauer empfangen: bei den Prärieindianern, der alten Bevölkerung von Arica und in Patagonien, nicht aber bei den Eskimo, Athapasken, Kaliforniern und Feuerländern. Wahrscheinlich ist auch die geflochtene oder tönernen Rassel mancher Ackerbauer ein Ersatz der Kürbissrassel. Wenn die Rassel in Nordwestamerika als Holzsassel wieder auftaucht, so gehört dies zu den vielen merkwürdigen Übereinstimmungen zwischen Nordwest- und Mittelamerika¹⁾.

Daß auch die Skulptrophäe ursprünglich nichts mit der alten amerikanischen Jägerkultur zu tun hatte, wird wiederum durch ihr vollständiges Fehlen bei den Hauptvertretern dieser Kultur im Norden und Süden (Eskimo, nördliche Athapasken und Algonkin, Pampasindianer, Patagonier, Feuerländer) bewiesen. Friederici hat in seinem bekannten Werk gezeigt, daß die Sitte in Nordamerika von den Timukua, Muskhogee und Cherokee, vielleicht auch Caddo und Pueblostämmen in den heutigen Südstaaten der Union ausging und in Südamerika in Guayana, im Chaco und bei den Charrúa vorkam. Die Irokesen übermittelten sie bei ihrer Nordwanderung den Algonkin, aber erst die Skalpprämiere der Europäer sorgten für ihre weitere Verbreitung über die ganze spätere Union und die angrenzenden Teile Kanadas und Mexikos. Das Skalpieren erscheint also in beiden Erdteilen ursprünglich an der Peripherie eines riesigen, zusammenhängenden Gebietes, in dem einerseits die Schädelrophäe zu Hause war, andererseits das Schinden geübt wurde. Friederici sieht den Skalp als eine vereinfachte Form der Schädelrophäe an; Völker, die weite Kriegszüge unternahmen, auf denen sie sich nicht mit der unhandlichen Schädelrophäe belasten wollten, sind nach ihm die ersten Skalpjäger gewesen, wobei noch der Glaube an die Zauberkraft des Haares mitwirkte²⁾. Umgekehrt betrachtet Jijón y Caamaño, der einen wohl erhaltenen Skalp in einer der Huacas von Aramburú bei Lima fand, die Skulptrophäe als einen Vorläufer der Schädelrophäe, weil der betreffende Fund der mit der primitiven Kultur von Arica verwandten Proto-Limakultur angehört, und hält sie trotz ihrer soeben skizzierten Verbreitung für eines der in ältester Zeit von Nordamerika her eingeführten Elemente³⁾. Vignati betont demgegenüber vollkommen mit Recht, daß Trophäen, wie Schädel und Skälpe, nomadischen Jägern ursprünglich immer fremd sind und aus dem Bereich höherer, bodenbauender und sesshafter Kulturen stammen⁴⁾. Der Skalp hängt im übrigen wahrscheinlich gar nicht unmittelbar mit der Schädelrophäe zusammen, sondern ist eine Abart der Hautrophäe, da zwischen der vollständig abgezogenen Menschenhaut und dem Skalp zahlreiche Übergänge bestehen⁵⁾. Aus der Identität der Riten

¹⁾ Nordenskiöld (1918) S. 177f. Wissler (1922) S. 153f. Sachs (1929) S. 27f., 93f., 146f. Die Kokonrassel der Kalifornier und die Tambourinrassel der kanadischen Algonkin und Athapasken (s. u.) haben natürlich nichts mit der runden Lederrassel zu tun. Auch die Schildkrötenrassel halte ich (im Gegensatz zu Sachs) für ein selbständiges, von der Kürbissrassel unabhängiges Musikinstrument.

²⁾ Friederici (1906) S. 10f., besonders 21, 22, 25, 30, 45f. Entstehung aus der Schädeljagd: 15, 18, 22, 115f., 127f. In Guayana ist das Skalpieren nach Friederici erst in postkolumbischer Zeit durch indianische Sklaven von Nordamerika her eingeführt worden, was Roth (1924) S. 588f. bezweifelt.

³⁾ Jijón y Caamaño (1933) S. 354f., besonders 361f.

⁴⁾ Vignati (1930a) S. 151f.

⁵⁾ An dem von Jijón y Caamaño beschriebenen Skalp aus der Umgebung von Lima und einem alten Dakota-Skalp des Berliner Museums für Völkerkunde

(das Skalpiere des am Marterpfahl mit Pfeilen gespickten Kriegsgefangenen entspricht genau dem Schinden des beim aztekischen Frühlingsfest an einem Gerüst mit Pfeilen erschossenen Opfers) geht deutlich hervor, daß auch das Skalpiere einst nicht nur den Sinn hatte, eine Trophäe zu erlangen. Das Abziehen der ganzen Körperhaut war in Mexiko von Haus aus kein Brauch der von Norden einwandernden, ursprünglich nomadischen Nahua-Völker, sondern einer älteren, eingesessenen Bevölkerung, von der die Azteken es mit dem Xipe-Kult übernahmen. Zu ihr gehörten vor allem die Yopi (Tlappaneken) in Mexiko und die Maribio (Subtiaba) in Nicaragua — nach Sapir Trümmer einer den Kaliforniern verwandten Sprachfamilie —, ferner die Mixteken und Tzapoteken. Auch im Andengebiet scheint das Schinden, das später die Inkaperuaner in großem Maßstabe übten, zunächst einer älteren Bevölkerungsschicht eigen gewesen zu sein, nämlich den Cauca-Völkern Columbiens, Manta Ecuadors, Huanca Perus usw.¹⁾ Neben dem vollständigen Schinden (und in den Grenzbezirken hier und da an seiner Stelle) tritt das Abziehen der ganzen Kopfhaut auf, die man dann zu Faustgröße zusammenschrumpfen läßt. Diese ganz auf Amerika beschränkte Form der Hauttrophäe lebt noch heute in den „Tsantsas“ (richtiger Chanchas) der Jivaro, am Andenabhang Columbiens und bei den Atrato-Stämmen fort, war aber in älterer Zeit auch bei den „Basket-makers“ von Nordost-Arizona, in Südkarolina (Wateree), Mexiko (Chichimeken, Huasteken, Azteken), Mittelamerika (Chaculá, Isthmusvölker), Ecuador (Manabí) und im Inkareich (Küste und ob. Santa-Tal in vorinkaischer Zeit, Maynas noch postkolumbisch) bekannt²⁾. Manchmal wurde die abgezogene Haut nachträglich wieder über die vom Fleisch gereinigten Knochen herübergezogen. Das taten die Algonkin Virginians im Entdeckungszeitalter mit der ganzen Körperhaut ihrer verstorbenen Häuptlinge und die alte Bevölkerung Nazcas in vorinkaischer Zeit mit den abgezogenen Kopfhäuten von Feinden, denen ebenso wie den „Tsantsas“ die Lippen mit Dornen zugesteckt wurden³⁾. Da aus Darstellungen auf Nazca-Gefäßen hervorgeht, daß neben diesen hautüberzogenen Schädeln auch die echte „Tsantsa“ vorkam, die sich nur durch ihre Kleinheit von den ersteren unterscheidet, ergibt sich, daß Haut- und Schädel-trophäe gleichzeitig bei demselben Volke auftreten können, wie ja auch in Mexiko bei den Azteken. Als weitere Reduktion der „Tsantsa“

(IV B 139, Slg. Köhler) ist noch ein Teil der Gesichtshaut mit den Ohren erhalten, so daß diese Skulptur bereits den Übergang zu den „Tsantsas“ (s. u.) bilden. Andererseits wurde beim mexikanischen Xipe-Opfer und in Chile die Gesichtshaut (ohne das Kopfhaar) getrennt abgezogen und als Maske getragen. Seler (1902—1923) II S. 911, III S. 431; Vignati (1930a) S. 73.

¹⁾ Friederici (1906) S. 90f. Seler (1904—1909) I S. 167, 177. Lehmann (1920) S. 910, 971. Verneau und Rivet (1912) S. 45, 49. Vignati (1930a) S. 71f. Bei den Jivaro wird das vollständige Schinden zuerst durch v. Hassel 1905 erwähnt (Saville, 1929, S. 60). Die Häute schrumpfen, da sie nicht übergezogen wurden wie in Mexiko, zu Kindergröße zusammen. Ich halte auch das Menschenfigürchen auf dem Rücken der von Staub (1920) S. 37f., Fig. 24 veröffentlichten männlichen Steinfigur von Consuelo (Huasteca) nicht für ein auf dem Rücken getragenes Kind, sondern für eine eingeschrumpfte Hauttrophäe.

²⁾ Friederici (1906) S. 5, 80, 85, 119. Saville (1929). Rivet (1908) S. 69f. Vignati (1930a) S. 98f. Seler (1910). Virchow (1930). Kidder und Guernsey (1919) S. 190f. Seler (1901) S. 75f. Verneau und Rivet (1912) S. 49. Seler (1902—1923) IV S. 184f., 247f. d'Harcourt (1934) S. 150. d'Harcourt und Nique (1934) S. 106f. Tello (1929) S. 75, 77 (Abb.), 81. (Die von Rivet, 1925, S. 2 und 3 zitierten Schriften von Richmond Brown und Tello waren mir leider nicht zugänglich.) Auf den archaischen Steinfiguren von Chaculá (Guatemala) und Huaraz (Peru) sind die kleinen, vom Hals herabhängenden Trophäenköpfe ganz übereinstimmend dargestellt.

³⁾ Harriot (1893) XXII: The Tombe of their Werovvans or Cheiff Lordes. Rydén (1930) S. 368f. Vignati (1930a) S. 109f.

wäre schließlich der Skalp zu betrachten, wenn man ihn nicht umgekehrt mit Jijón y Caamaño als älteste, weil einfachste Form der Hauttrophäe überhaupt auffaßt. Seine (abgesehen vom Proto-Lima-Skalp) ausgesprochen peripherische Verbreitung zur Zeit der Entdeckung Amerikas würde diese Auffassung stützen. Denn das hohe Alter vieler ebenso peripherisch verbreiteter amerikanischer Kulturgüter ist durch Clark Wissler nachgewiesen worden¹⁾. Ganz ähnlich wie hier liegt der Fall z. B. bei einer an der Peripherie der amerikanischen Hochkultur auftretenden Form der Steinarchitektur, dem sog. „Wabenbau“ der Pueblovölker und Diaguita-Atacameños, den Jijón y Caamaño als primitiven Vorläufer der für die Baukunst Mexikos, Mittelamerikas und Perus kennzeichnenden „agrupación de varias habitaciones en un mismo edificio“ ansieht, da der Wabenbau auch in Ecuador (Prov. Chimborazo) und an der peruanischen Küste (Canta) in der Proto-Lima-Epoche auftritt und, worauf Boman hinweist, von Cieza de León als typisch für die Aimará-Dörfer von Collao erwähnt wird²⁾. Wie man aus diesen und anderen Übereinstimmungen zwischen den Puebloindianern und Diaguita, die beide zu den „Außenposten“ der amerikanischen Kulturvölker gehörten (S. 315), nicht auf unmittelbare Zusammenhänge schließen darf³⁾, ist auch die Sitte des Skalpierens in Nord- und Südamerika kein Beweis für solche Zusammenhänge.

Dagegen läßt sich die Beweiskraft der übrigen, von Nordenskiöld aufgezählten nordamerikanischen Kulturelemente in Südamerika noch durch manche von ihm nicht erwähnte Tatsachen steigern. Ich führe sie hier in der Reihenfolge an, in der sie in der Tabelle S. 316/7 aufgezählt sind:

I. Das südamerikanische, vorwiegend windschirmartige Zelt (Toldo) hat sein Gegenstück, wie Nordenskiöld bereits andeutet, nicht im kegelförmigen „Tipi“ der nordöstlichen und Prärieindianer Nordamerikas, sondern in einem gleichfalls windschirmartigen Zelt- und Hüttentypus der Dene (Athapasken) und Eskimo. In seiner primitivsten Form besteht er bei den athapaskischen Ts'ets'at, einem Nahane-Stamm, aus zwei schräg an einen Baum gelehnten und mit Rinde bedeckten Stangen. Manchmal baut man diese schrägen Schutzdächer auch freistehend und stellt sie paarweise mit den Öffnungen einander gegenüber, so daß ein auf der Erde ruhendes Satteldach gebildet wird. Die gleiche Urform liegt den Sommerhütten der Han-Kutchin (Ayan) zugrunde, bei denen aber jede Hälfte halbkreisförmigen Grundriß hat und mit Rentierfellen überzogen ist⁴⁾. Auch das fellbedeckte Sommerzelt der grönländischen Eskimo hat einen halbkreisförmigen Grundriß und ist ein schräger Windschirm, denn man errichtet zuerst einen rechteckigen Rahmen aus zwei senkrechten und einer Querstange, lehnt eine Anzahl anderer Stangen fächerförmig dagegen und breitet zuletzt eine große Decke aus Seehundfellen darüber. Im Baffinland tritt an die Stelle des rechteckigen ein \wedge -förmiger Rahmen aus zwei konvergierenden Stangen, doch besteht auch hier das Gerüst des Schutzdaches aus schrägen Stangen, die in einem Halbkreis vom Boden nach dem Kreuzungspunkt der beiden Stützstangen laufen. Sowohl in Grönland wie im Baffinland schafft man einen Vorraum vor dem eigentlichen, halbkreisförmigen Zelt, indem man den Rahmen mit einem zweiten, davor-

¹⁾ Wissler (1926) S. 19, 41, 86, 90, 197f., 215 usw. — Wie die Sandale, erscheint auch die Hauttrophäe vereinzelt im östlichen Südamerika: die ganze Körperhaut, die Gesichtshaut und der Skalp bei den karaibischen Arara im Osten des mittleren Xingu (briefliche Mitteilung von C. Nimuendajú), der hautüberzogene Schädel bei den Mundurukú (Vignati, 1930a, S. 105f.).

²⁾ Jijón y Caamaño (1930) S. 132. Boman (1908) I S. 377.

³⁾ Vgl. Boman (1908) I S. 183f. zu den Ansichten Ambrosettis.

⁴⁾ Boas (1895) S. 40f. Schwatka (1893) S. 228f. Morice (1906—1910) IV S. 584.

stehenden von gleicher Form verbindet. Sarfert hat wohl mit Recht vermutet, daß dieser Vorraum die Gangtür des Winterhauses nachahmt¹⁾. Von den südamerikanischen Windschirmzelten entspricht der primitivste Typus, das Fellzelt der Ona, den athapaskischen Formen ziemlich genau. Ähnlich waren wohl auch die Fellzelte der Chango beschaffen, bei denen nur wenige (drei bis vier) Holzstangen oder Walfischrippen das Gerüst bildeten, und die Wetterschirme, die sich die Araukaner auf Reisen aus Rohrstangen und Ponchos bauten. Der fellbedeckte patagonische und Pampas-Toldo mit seinem rechteckigen Stützrahmen und seinem gelegentlich von einem weiteren Rahmen gebildeten Vorbau steht dem grönländischen Zelt nahe²⁾. Auch die mit Binsenmatten bedeckten Toldos der Chacoindianer (Abiponer, Mbayá, Toba, Lengua, Chamacoco) gehen auf die Windschirmform mit rechteckigem Stützrahmen zurück. Sie war sogar noch bei den festen Häusern des Kadiueo-Dorfes Nalique erkennbar, denn diese bestanden nach Boggiani aus schrägen Dächern ohne Seitenwänden, die vorn von zwei gegabelten Balken getragen wurden und hinten bis fast zum Boden reichten³⁾. Eine ganz ähnliche Windschirmhütte tritt dann wieder bei den primitiven Sammlern und Jägern Ostbrasiens auf, hier mit Palmblattdach⁴⁾.

Über die Versenkung der Yahgan- und Uru-Hütten, die die von Norden-skiöld und Boman aufgezählten Beispiele um zwei bedeutsame vermehrt, ist bereits gesprochen worden (S. 311).

III. Haarverlängerung durch falsche Haare und ähnliches war auch im alten Peru und bei den modernen Uru und Jivaro verbreitet. Sie tritt hier teils in der Form selbständiger Gehänge auf, teils in Verbindung mit Kappen. Beide kommen auch in Nordamerika vor: die losen Gehänge besonders bei den Prärieindianern, die Kappen mit Gehängen bei verschiedenen Dene-Stämmen⁵⁾. Haarbürsten fand Vignati unter der Ausstattung einer Mumie von Angualasto in der nordwest-argentinischen Provinz San Juan, so daß dies wichtige Toilettengerät jetzt auch im Diaguita-Gebiet belegt ist, Muschelpailletten auf den Resten eines ledernen Zeremonialkleides, das einem patagonischen „Machi“ (Zauberarzt) im Territorium Chubut gehörte und in gleicher Form bereits in einem Bericht aus dem Jahre 1628 erwähnt wird. Noch in der Gegenwart dienten Muschelpailletten in Patagonien als Schmuck breiter wölbender Frauengürtel, wie ein Stück im Berliner Museum für Völkerkunde (V C 2248, Slg. Mallmann 1895) bezeugt. Nimmt man die zahlreichen Funde einzelner durchlochter Muschelscheibchen hinzu, die nicht immer nur Reste von Halsketten, sondern auch Pailletten gewesen sein werden, so ergibt sich nach Vignati eine Verbreitung dieser Schmuckform über die ganze Süd-

¹⁾ Thalbitzer (1914) S. 42, 364f. Birket-Smith (1928) S. 82f. Boas (1888) S. 551f. Sarfert (1908) S. 144.

²⁾ Lothrop (1928) S. 59f. Créqui-Montfort und Rivet (1925—1927) XIX S. 111, 112. Smith (1855) S. 282. Palavecino (1930) S. 705f.

³⁾ Dobrizhoffer (1783—1784) II S. 149. Sánchez Labrador (1910) I S. 269f. Koch-Grünberg (1902) S. 5, 72. Grubb (1913) S. 56 (Tafel), 78. Baldus (1931) S. 15.

⁴⁾ Maximilian Prinz zu Wied (1820—1821) I S. 139f., Atlas Taf. 3. Ehrenreich (1887) S. 22.

⁵⁾ Reiß u. Stübel (1880—1887) Taf. 16—18, 21a. Izikowitz (1932a) S. 332f. Krickeberg (1910) S. 215. Morice (1895) S. 173f. Bei einem Mädchenkopffutz der Ahtena im Mus. f. Völk. Berlin (IV A 6429, Slg. Jacobsen) besteht die ganze Haube samt Gehänge aus Perlschnüren. Ein ähnlicher Perlenhaarschmuck mit Stirnband, Scheitelstück und Nackengehänge wird von den araukanischen Frauen getragen (Smith, 1855, S. 209 links und rechts; Ex. im Mus. f. Völk. Berlin V C 1923, Slg. Leybold).

spitze Südamerikas von Peru bis zur Magalhaes-Straße¹⁾. Der gefranste Ledergürtel ist außerhalb des Chaco auch den Araukanern bekannt²⁾. Fellbemalung mit einfachen geometrischen Figuren (Dreieckreihen usw.) kommt nicht nur in Patagonien und im Chaco vor, sondern auch bei den Charrúa Uruguays und noch weit im Norden bei den Bororó, die den ost-brasilianischen Gê kulturverwandt waren³⁾.

IV. Steinkochen (in Holztrögen) ist neuerdings auch in Ostbrasilien bei den Kaingang nachgewiesen worden. Dadurch bestätigt sich Nordenskiölds Vermutung von dem hohen Alter dieser Kochform in Südamerika, deren Import aus Ozeanien nicht mehr in Frage kommt⁴⁾.

VI. Säcke aus Tierbälgen finden sich außer bei den Araukanern und Chacostämmen auch auf dem bolivianischen Hochland bei den heutigen Aimará der Provinz Sicasica (Dep. La Paz), die in einer Kammer ihrer Häuser neben dem Festschmuck als Kokabehälter dienende Katzenbälge aufbewahren, deren Köpfe ausgestopft und mit Spiegelstückchen an Stelle der Augen, Gehängen an den Ohren und einem Stoffutter versehen sind. Diese offenbar zeremoniell gebrauchten Beutel stellen eine vollkommene Parallele zu den heiligen „Medizinbeuteln“ aus Fischotterbälgen dar, die bei den Ojibwa, Zentralalgonkin und benachbarten Sioux (Winnebago usw.) Hauptabzeichen der Mitglieder des großen Medizinbundes (Mide) und zugleich Tabaksbeutel waren⁵⁾. Spiralwulstkörbe kommen bereits in den ältesten Schichten von Ancón, Supe und Paracas vor; sie sind ferner nicht nur in Abdrücken auf Tongefäßen, von denen Nordenskiöld unter Bezugnahme auf eine Abbildung bei Boman spricht, sondern auch im Original unter den archäologischen Funden aus ganz Nordwestargentinien erhalten, teilweise in einer Musterung und Verzierung (Wollbüschelchen), die derjenigen der kalifornischen Spiralwulstkörbe überraschend ähnelt⁶⁾. Das Verbreitungsgebiet dieser Feder- und Wollbüschelverzierung, für die Nordenskiöld lediglich die von Métraux beschriebenen Körbe von Huanacache (Argentinien) als Beispiel anführt, läßt sich erheblich erweitern, wenn man noch alle aus dem alten und modernen Peru und Chile bekannten Beispiele von Feder- und Wollplüsch hinzunimmt (oben S. 291), wozu wir berechtigt sind, denn es ist im Prinzip dasselbe, ob Flaumfedern und Wollbüschel in starre Geflechtstreifen oder schmiegsame Schnüre eingeflochten bzw. eingedreht werden.

VII. Zu den von Nordenskiöld angeführten Transportmitteln wäre noch nachzutragen, daß die leiterartige Kindertrage auch bei den Uru und Pampasstämmen vorkam⁷⁾, der „Tragkorb vom Pisagua-Typus“ bei den Chango und in einer ganz identischen Form, aber abweichenden Verwendung (als Fischkäscher) bei den Yahgan⁸⁾. Schon O. T. Mason verglich diesen kegelförmigen Tragkorb, bei dem vier oder sechs am Boden zusammenlaufende Versteifungsstäbe durch ein Geflecht verbunden sind, mit einem Tragkorb der Arikara im U. S. National Museum (noch ähnlicher

¹⁾ Vignati (1934) S. 214f., Taf. XIII Fig. 3 und XV Fig. 2. Ders. (1930) S. 11f., 34f., 36f.

²⁾ Exemplar im Mus. f. Völk. Berlin (V C 605, Slg. Fritze 1884).

³⁾ Lothrop (1929) S. 22, 23. Bororó-Exemplar im Mus. f. Völk. Berlin: Jaguarfell mit bemalter Innenseite (V B 1324, Slg. Rohde 1885).

⁴⁾ Ploetz u. Métraux (1930) Fig. 170, 229.

⁵⁾ Rouma (1933) S. 122. Catlin (1876) I S. 242. Skinner (1920) Taf. VII—XIV, XVI—XX.

⁶⁾ Jijón y Caamaño (1933) S. 361. Vignati (1934) S. 211f., Taf. XXII bis XXIV.

⁷⁾ Calancha bei Créqui-Montfort und Rivet (1925—1927) XIX S. 98. Barbará (1879) S. 176.

⁸⁾ d'Orbigny bei Créqui-Montfort und Rivet (1925—1927) XIX S. 112. Lothrop (1928) S. 160. Outes und Bruch (1910) S. 138.

ist dem Pisagua-Typus der Tragkorb der Mandan, der alten Puebloindianer des oberen Gila-Gebietes und der modernen Mazateken Mexikos). Hier und in Nordchile sind die Stäbe vom starren Geflecht der Korbwand umgeben. Bei dem von Uhle zum Vergleich herangezogenen Tragkorb der Mohave, dem man die „Kiahas“ der Pima, Papago, Tarahumara und Cora an die Seite stellen kann, werden die Stäbe wie bei den Yahgan durch Schnüre verbunden oder in die Maschen eines kegelförmigen, an einem Ring befestigten Netzes gesteckt¹⁾.

VIII. Bis zur Identität geht wiederum die Übereinstimmung zwischen den süd- und nordamerikanischen Formen der Rackets (Ballschläger mit geflochtener Schlagfläche). Die von Nordenskiöld erwähnte Chiriguano-Form, das von Baldus beschriebene Chamacoco-Racket und ein von R. N. Wegner in Nazca ausgegrabenes Spielzeug oder Modell eines solchen Ballschlägers sind drei verschiedene Typen, die sich ziemlich genau mit den drei Hauptformen des Rackets in Nordamerika decken, wobei ganz besonders das Auftreten des gleichen asymmetrischen Typus mit ringförmiger Schlagfläche in beiden Erdteilen auffällt²⁾.

Wesentliche Zusätze zu den Elementen (IV) Erdofen, (V) Bola und (VII) Binsenfloß sind bereits von Friederici gemacht worden³⁾.

Der Bestand der von Nordenskiöld aufgestellten nordamerikanischen Kulturelemente in Südamerika läßt sich, wie gesagt, heute bereits wesentlich vermehren. Ich zähle diese neuen Belege wiederum in der oben gewählten Reihenfolge auf:

I. Die Kuppelhütte aus Zweigen, die in die Erde gesteckt und zusammengebogen werden, rechnet Nordenskiöld zu den Elementen, die den Jägern, Fischern und Bodenbauern Amerikas gemeinsam waren⁴⁾, doch geht aus ihrer Verbreitung (oben S. 310f.) eindeutig hervor, daß sie ebenfalls zu den Elementen der alten amerikanischen Jägerkultur sowohl im Norden wie im Süden gehörte und von den Bodenbauern nur noch selten benutzt wurde. Die gerüstlose Erdkuppelhütte ist oben ausführlich behandelt worden. — Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob man die Fälle, in denen die Kegel- und die Tonnengewölbe- oder Tunnelhütte (bzw. das Kegel- und Tunnelzelt) in Südamerika auftreten, mit den nordamerikanischen Beispielen dieser Hüttenformen in Verbindung bringen darf. Kegelzelte mit Fellbedeckung werden bei den Pampasindianern von Methfessel und Barbará, bei den Pehuenche von Pöppig erwähnt. Palavecino bringt sie mit dem halbkreisförmigen Windschirm der Ona in Verbindung. Auch eine Beziehung zur Kuppelhütte wäre denkbar, die Prof. Lehmann-Nitsche nach einer freundlichen mündlichen Auskunft am patagonischen Rio Negro als Obdach einer alten Puelche-Frau beobachtete, denn bei den Feuerländern und Chonos sind die mit Blättern, Rinde oder Erde bedeckten Kegelhütten wahrscheinlich ebenfalls von der Kuppelhütte abzuleiten. Bei den Ona und östlichen Yahgan

¹⁾ Mason (1904) S. 536f.; Textabb. Fig. 13, 42, 100, 106, 125 und Taf. 17. Maximilian Prinz zu Wied (1839—1841) Atlas Taf. 19. Hough (1914) S. 123f. Uhle (1930) S. 33. Russell (1908) S. 140f. Lumholtz (1903) I S. 240. Exemplare im Mus. f. Völk. Berlin, IV Ca 30211 und 30216 (Mazateken, Slg. Bauer), 38127 (Cora, Slg. Preuß).

²⁾ Baldus (1931) S. 109f. Wegner (1934) S. 70, 85f. und Taf. 34 Abb. 1, 5, 6; zu Abb. 5 vgl. Culin (1907) Fig. 748—752 (Ojibwa und Menomini), 756 (Sauk), 787 (Winnebago), zu Abb. 6 ebenda Fig. 782c (Thompson-River-Indianer). Über die Verbreitung der drei Hauptformen des Rackets in Nordamerika vgl. Wissler (1926) S. 16f. Sie gehen nach ihm auf den Hockeyschläger als Urform zurück.

³⁾ Friederici (1920) S. 186 und (1932) S. 352.

⁴⁾ Nordenskiöld (1931) S. 11.

wurden Kegelhütten nach Lothrop erst häufiger, als die Einführung europäischer Äxte diesen Indianern das Fällen starker Baumstämme erleichterte oder überhaupt erst ermöglichte. Andererseits ist auch die Tunnelhütte, die den westlichen und mittleren Yahgan als Festhaus bei der Čiéxaus-Zeremonie dient, ganz deutlich aus der häufig ovalen Kuppelhütte hervorgegangen, und dasselbe wird man wohl auch von dem von Azara geschilderten fellbedeckten Tunnelzelt der Charrúa annehmen können¹⁾. Auch in Nordamerika entwickelte sich die Tunnel- aus der ovalen Kuppelhütte²⁾. Das Kegelzelt (Tipi) gehört hier zu den Elementen der „Schneeschuhkultur“, die sich im allgemeinen nicht sehr weit nach Süden verbreitete³⁾.

Entgegen der Annahme Nordenskiölds waren „Caches“ (Vorratsgruben) auch den südamerikanischen Jägervölkern bekannt⁴⁾.

II. Über die Kragenkapuze vgl. oben S. 288f., über die Separatärmel S. 293f. — Geflochtene Kappen von Halbkugelform, manchmal oben zugespitzt oder abgeflacht, bilden einen wichtigen Bestandteil der Tracht 1. in Washington, Oregon und Nordkalifornien, 2. in den Plateauländern, 3. in Südkalifornien. In den ersten beiden Gebieten sind sie in Doppelfaden-, im dritten in Spiraltechnik geflochten⁵⁾. In den Chullpas von Carangas (Bolivien) fand Métraux Kappen in Spiraltechnik, die den kalifornischen in Form und Musterung vollkommen glichen, worauf zuerst Izikowitz hingewiesen hat. Der einzige Unterschied besteht im Material, das in Nordamerika von Geflechtsstreifen, in Südamerika von Fäden gebildet wird. Da dies aber nicht sehr ins Gewicht fällt, können wir auch die übrigen Vorkommnisse der gestrickten halbkugeligen Kappe an der südperuanischen Küste (Ica) und im Diaguita-Gebiet (Fuerte Quemado, Prov. Tucumán) hinzunehmen. Als moderner Abkömmling dieser Kappen ist die kegelförmig gewordene und mit Ohrenklappen versehene Aimarámütze (Lluchu oder Chuco, oben S. 288) zu betrachten. Halbkugelige Kappen aus starkem Flechtwerk dienten an der Küste Perus als Helme, wie Funde von Originalen und Darstellungen auf Tongefäßen der Proto-Chimu-Kultur beweisen. In der Tiahuanaco-Kultur entwickelte sich aus der halbkugeligen Kappe eine vierzipfelige (die ebenfalls gelegentlich aus Flechtwerk besteht), ebenso wie die kalifornische Kappe in Nordwestamerika zu verschiedenen Spezialformen abgewandelt wurde. Es ist auffällig, daß sowohl die halbkugelige wie die vierzipfelige Kappe im nördlichen Columbien (bei den Ijca und Cuna) wiederkehrt⁶⁾. Aus den südamerikanischen Belegen könnte man also schließen, daß die geflochtene bzw. gestrickte Kappe ein Element der Hochkultur war. Da sie aber in Nordamerika fast nur bei Jäger- und Fischervölkern auftritt und an der Grenze der Hochkultur verschwindet — schon in Südkalifornien setzt man sie nur noch zum Schutz gegen den Druck des Tragbandes auf —, ist ihre Einreihung unter die nordamerikanischen Kulturelemente Südamerikas berechtigt⁷⁾.

III. Die bei den Eskimo, Tlingit, Inland-Selisch sowie einigen Athapasken- und Algonkin-Stämmen auftretende Nahttatauierung, bei der

¹⁾ Palavecino (1930) S. 707, 708, 710f. Pöppig (1835—1836) I S. 382. Lothrop (1928) S. 63f., 94, 128, 129. Azara (1809) II S. 12.

²⁾ Sarfert (1908) S. 139f., 163f. Birket-Smith (1929) II S. 136f.

³⁾ Birket-Smith (1929) II S. 213. Ders. (1930) S. 12.

⁴⁾ Nordenskiöld (1931) S. 14. Musters (1873) S. 234. Lothrop (1928) S. 33.

⁵⁾ Krickeberg (1914) S. 718f.

⁶⁾ Izikowitz (1932a) S. 319f. Ders. (1933) S. 13, 15. Montell (1929) S. 20f., 57f., 103, 107, 204.

⁷⁾ Ganz ähnlich liegt der Fall beim Binsenfloß, das jedoch in Südamerika noch bis Chile verbreitet ist.

ein gefärbter Faden unter der Haut hindurchgezogen wird, ist jetzt auch in Südamerika bei den ostbrasilianischen Coroados nachgewiesen worden¹⁾.

IV. Es wäre auffallend, wenn die alte nordamerikanische Jägerkultur ihre Spuren nicht auch in einigen südamerikanischen Jagdmethoden hinterlassen hätte. Außer an der Nordwestküste war bei fast allen Jäger-völkern Nordamerikas und den ihnen benachbarten Ackerbauern eine Form der Treibjagd üblich, bei der die Tiere (Hirsche, Rentiere oder Büffel) durch Engpässe oder zwischen Hürden getrieben wurden, die an steilen Abhängen, einem Gewässer oder einem Corral endeten. Die Hürden waren entweder Zäune oder auch nur Steinhaufen oder Pfähle, an denen flatternde Büschel, Federn oder dgl. angebracht wurden, vor denen die Tiere erschreckten. Die zuletzt genannte Form der Hürde bezeichnet Birket-Smith als besonders altertümlich²⁾. Sie fand sich noch im 19. Jahrhundert auch in Südamerika bei den Bewohnern der bolivianischen Puna. Man umstellte hier bei der Vicuña-jagd im Frühjahr einen großen, kreisförmigen Raum mit Stangen, die in einer Höhe von 2—2,5 Fuß durch Schnüre miteinander verbunden waren, an denen bunte Lappen hingen. An einer Seite blieb ein breiter Eingang frei, auf den die Tiere durch 70—80 teilweise berittene Männer zugetrieben wurden. Sobald sie sich in genügender Zahl innerhalb des Geheges angesammelt hatten, verschloß man den Eingang und erlegte die scheuen Tiere, die es nicht wagten, über die Schnüre hinwegzuspringen, mit Bolas. Die Guanakos sind weniger furchtsam, daher achtete man beim Zusammentreiben der Vicuñas sorgfältig darauf, daß sich keine unter ihnen befanden. Ähnlich lautet ein moderner Bericht über die Atacameños von Susques, bei denen die Ausgänge einer engen Quebrada mit Lappenschnüren gesperrt wurden³⁾. Diese Art der Jagd und das dazu gebrauchte Gehege hieß „Chacu“. Sie war die einzige, die im Inka-reich geübt wurde, während Einzeljagd streng untersagt war und auch der „Chacu“ nur unter staatlicher Aufsicht stattfand. Nach den vorliegenden Berichten scheint man dabei im allgemeinen die Gehege durch eine ungeheure Menge (20—30000) von Treibern ersetzt zu haben, die ein Gebiet von 20—30 Leguas Umfang umstellten und die Tiere unter gewaltigem Geschrei mehr und mehr zusammendrängten; waren die Treiber einander ganz nahe gerückt, faßten sie sich mit den Armen unter, so daß kein Tier die Kette zu durchbrechen wagte. Das eingeschlossene Raubwild wurde sofort getötet, die Guanakos und Vicuñas ließ man dagegen, nachdem sie geschoren worden waren, größtenteils wieder laufen. Um die Tiere nicht zu scheu zu machen, fand ein „Chacu“ in jedem Distrikt nur alle drei Jahre statt⁴⁾. Daß die alten Peruaner bei solchen Treibjagden neben lebenden Hürden auch künstliche gebrauchten, lehren Darstellungen auf Tongefäßen der Proto-Chimu-Kultur, auf denen man Jäger sieht, die Hirsche zwischen Gattern aus aufgestellten Netzen mit Wurfspießen und Keulen erlegen⁵⁾.

Die inkaischen Treibjagden auf Vicuñas und Guanakos fanden nicht nur auf der Puna statt, sondern auch in den weiten Ebenen, die sich von Tucumán bis zum Paraguay ausdehnen und daher noch heute „Chaco“ heißen⁶⁾. Die Chacoindianer selbst betrieben bis ins 18. Jahrhundert

¹⁾ Birket-Smith (1929) IIS. 94f., 185f. Ploetz u. Métraux (1930) S. 115, 232.

²⁾ Birket-Smith (1929) II S. 70, 159f.; Tabelle A 37 (S. 254f.) und B 28 (S. 330f.).

³⁾ v. Tschudi (1846) II S. 91f., 94f. d'Orbigny (1839) I S. 212f. Boman (1908) II S. 451.

⁴⁾ Garcilaso de la Vega L. VI c. 6 (1869—1871) II S. 115f. Zárate L. I c. 8 (1774) I S. 43. Cieza de León II c. 16 (1880) S. 56f.

⁵⁾ Bäbeler (1902—1903) Taf. 41, Fig. 206 und Taf. 42, Fig. 207.

⁶⁾ Lozano (1873) I S. 284.

hinein die Hürdenjagd auf Hirsche in einer etwas anderen Form. Die Mbayá wählten einen auf zwei Seiten von Büschen umstandenen Hohlweg, an dessen Ende sie einen Platz ganz locker mit Baumästen umstellten. Auch der Zugang wurde mit solchen Zweigen bis auf zwei kleine Öffnungen verschlossen, durch die die Hirsche, angelockt durch das frische junge Gras, das auf dem vorher abgebrannten Boden des Corral sproß, eintreten konnten. Nachdem die Eingänge mit Stricken gesperrt waren, ließen sich die Tiere, die sogar diese lockere Hürde nicht zu durchbrechen wagten, leicht erlegen. Wahrscheinlich kannten auch die übrigen Chaco-, Pampasstämme und Patagonier diese Jagdart, ehe sie beritten waren, wie denn überhaupt die Einführung des Pferdes und die damit in Verbindung stehende Verdrängung des Bogens durch die Bola viele alte Jagdsitten verkümmern ließen¹⁾. Die Abiponer gebrauchten konvergierende Zäune, die in Nordamerika z. B. den Irokesen zur Hirschjagd dienten, nur noch, wenn sie mit geraubten Rinder- oder Pferdeherden über breite Flüsse setzten. Die Zäune, die am Ufer endeten, verhinderten, daß mehr als zwei oder drei Tiere zugleich ins Wasser gingen. Dagegen fingen die Taluhet und Diuihet, die von Pferdefleisch lebten, in der Gegend des Mar Chiquita südlich von Buenos Aires die verwilderten Pferde noch derart, daß sie sie durch Engpässe auf die Gipfel niedriger Plateaus trieben, die rings von Felsen wie von einer Mauer umgeben waren — eine Parallele zu den Steinhauenhürden der Eskimo²⁾. Auch bei den Patagoniern hören wir noch gelegentlich von „einer Art Corral“, in dem wilde Rinder gefangen wurden, von engen Durchlässen und steilen Felsklippen, über die man Strauße (und Guanakos) den an ihrem Fuße aufgestellten Jägern zutrieb, ähnlich, wie es manchmal bei der Büffeljagd in den nördlichen Prärien vorkam; doch scheinen diese alten Jagdmethoden durch die Einführung des Pferdes hier besonders in den Hintergrund gedrängt worden zu sein³⁾. Zu Musters' Zeit war eine andere uralte Jagdart der nordamerikanischen Völker, das Einkreisen mit Feuern, bei den Patagoniern noch in voller Übung. Wir kennen sie außerdem im Chaco bei den Mbayá, Abiponern und Pilagá und in Ostbrasilien bei verschiedenen Gê-Völkern (Chavante, Kran)⁴⁾. Über die Jagd durch maskierte Jäger, die in Nordamerika vorzugsweise westliche Verbreitung hatte, liegen Berichte aus dem Feuerland, Patagonien, Chaco und Mato Grosso vor. Die heutigen Ona bestreichen sich den ganzen Körper mit dunkler Farbe im Frühjahr, weißer im Winter und binden sich ein Felldreieck um die Stirn, wenn sie Guanakos belauern. Häufig ist die Jagdmaske bei der Straußenjagd. Francis Drake sah, wie die Patagonier sich dabei Kopf und Rumpf mit Straußenfedern bedeckten. Im Chaco macht sich der Jäger, wie Malcolms Krieger im „Macbeth“, zum wandelnden Busch durch Laub, das er an Kopf und Schultern befestigt. Tragbare Blätterschirme dienen dem gleichen Zweck bei den Paressi⁵⁾.

¹⁾ Vgl. d'Orbigny (1835—1844) II S. 101 über die Patagonier: Ils ne sont plus obligés, comme du temps de Pigafetta (en 1520), d'avoir avec eux de jeunes Guanacos, pour attirer des adultes et s'en saisir; aujourd'hui le cheval les met à portée de les prendre plus facilement, en leur lançant leurs bolas.

²⁾ Sánchez Labrador (1910) I S. 194. Dobrizhoffer (1783—1784) II S. 155. Falkner (1911) S. 70 (vgl. auch S. 92). Darwin (1895) S. 122.

³⁾ Musters (1873) S. 165, 235. Outes (1905) S. 259. Eine Abbildung bei Wood (1870) II S. 533 stellt eine Guanako-Treibjagd über einen Felsabsturz dar.

⁴⁾ Musters (1873) S. 82. Sánchez Labrador (1910) I S. 190. Dobrizhoffer (1783—1784) II S. 147. Palavecino (1933) S. 525. v. Martius (1867) I S. 273, 293. Snethlage (1930) S. 158.

⁵⁾ Birket-Smith (1929) II S. 71, 162; Tabelle A 39 (S. 255f.) und B 30 (S. 334f.). Gallardo (1910) S. 150, 187. Outes (1905) S. 259. Grubb (1913) S. 85. Karsten (1932) S. 39. Palavecino (1933) S. 525. M. Schmidt (1914) S. 197f.

V. Obwohl Nordenskiöld die Steinschleuder, die in Südamerika im ganzen Andengebiet von Columbien bis zum Feuerland und im Chaco verbreitet ist, selbst als ein sehr altes amerikanisches Kulturelement bezeichnet, hat er sie doch nicht in seine oben S. 316/7 abgedruckte Liste aufgenommen. Nach der durch Birket-Smith ergänzten Untersuchung Friedericis besteht indessen kein Grund, sie davon auszuschließen. Ihre Verbreitung in Nordamerika, wo sie im wesentlichen auf das arktische und subarktische Gebiet sowie den gebirgigen Westen bis tief nach Mexiko hinein beschränkt war, beweist, daß sie als Waffe der Jägerstämme, nicht der Ackerbauer, zu betrachten ist¹⁾. In Mexiko hielten vor allem die z. T. von jüngeren Völkern zurückgedrängten Gebirgsstämme an ihr fest, z. B. die Matlatzinca, die nach ihr benannt sind, und die Tarasken; aber auch die Azteken, bei denen der Übergang vom Jägertum zur Bodenkultur ja noch jungen Datums war, verwendeten sie viel, während sie bei den Maya ganz in den Hintergrund trat und von Landa überhaupt nicht mehr erwähnt wird²⁾. Ebenso spielte sie im südöstlichen Nordamerika und in Columbien, zwei weiteren alten Zentren der Bodenkultur, nur eine ganz untergeordnete Rolle. Hier kann aber nicht Steinmangel der Grund gewesen sein, wie in den großen Alluvialebenen des Orinoko und Amazonas, so daß der Satz Friedericis: „Die Schleuder ist in Amerika offenbar überall da, wo sie überhaupt nur sein kann“, nicht zutrifft.

Die bekannte kurze Chacokeule mit dem deutlich abgesetzten, halbkugelförmigen bis zylindrischen Kolben sieht Nordenskiöld mit P. Wilhelm Schmidt als eine Nachbildung der andinen Keule mit Steinknauf an und verweist dabei auf die hölzerne Tupinamba-Keule, die ebenfalls in der Nachbarschaft von Keulen mit Steinknauf auftrat³⁾. Die Tupinamba-Keule besaß indessen, wie die genaue Beschreibung Lérays und ein wohlerhaltenes Exemplar des Berliner Museums für Völkerkunde lehren, keinen Schlagkolben, sondern eine flache, schaufelförmige Verbreiterung des Schlagendes, ist also weder mit den Chacokeulen (die sie auch erheblich an Größe übertraf), noch mit den Steinknaufkeulen zu vergleichen⁴⁾. Die Chacokeule aber besitzt ihr formales Seitenstück nicht in Süd-, sondern Nordamerika bei den Yuma- und Pima-Stämmen des unteren Rio Colorado und Rio Gila und den Schoschonen Südkaliforniens, deren Keule ebenfalls ganz kurz war und einen scharf abgesetzten zylindrischen, ziemlich dicken Kolben besaß⁵⁾. Dieselbe Keulenform („Potato-masher-type“) kannten früher auch die Puebloindianer. Im Berliner Museum für Völkerkunde befindet sich nämlich unter den von F. H. Cushing erworbenen Zeremonialgeräten der Zuñi an dem durch einen kleinen Netzring wiedergegebenen „Wasserschild“ des Kriegsgottes eine Miniaturkeule von völlig gleicher Gestalt. A. L. Kroeber bezeichnet sie geradezu als den „Pueblo-Typus“ der Kriegerkeule⁶⁾. Worauf sich diese Behauptung stützt, ist mir unbekannt; meines Wissens sind Keulen dieser Art im Pueblogebiet bisher noch nicht archäologisch zu belegen, weder unter den „Basket-maker-“ noch den

¹⁾ Nordenskiöld (1918) S. 44f. Friedericis (1910). Ders. (1915) S. 26f. Birket-Smith (1929) II S. 61, 145f.; Tabelle A 19 (S. 243) und B 13 (S. 313f.).

²⁾ Sahagún L. X c. 29 § 6 (1829—1830) III S. 128. Seler (1902—1923) II S. 594, III S. 92.

³⁾ Nordenskiöld (1918) S. 55. Schmidt u. Koppers (1924) S. 116.

⁴⁾ Métraux (1928) S. 80f. Friedericis (1915) S. 6f.

⁵⁾ Spier (1928) S. 256. Kroeber (1925) S. 632, 635, 704, 722, 751, 844f., 934. Abbildungen dieser Form bei Möllhausen (1858) Tafel bei S. 388; Russell (1908) S. 96; Forde (1930—1931) S. 161; Densmore (1932) S. 10 und Taf. 20. Das Berliner Mus. f. Völk. besitzt davon 2 Exemplare, IV B 1508 (Pima, Slg. Jacobsen) und 7184 (Mohave, Slg. Möllhausen).

⁶⁾ Cushing (1895) S. 3 (die Abb. Fig. 3 zeigt nur die größere, anders geformte Keule deutlich). Kroeber (1922) S. 298.

jüngeren Funden. Walter Houghs Angabe, daß sich der Typus in Höhlen des südlichen Arizona gefunden habe, bezieht sich wohl auf das alte Pima-Gebiet¹⁾. Also trat diese Keule in Nordamerika ursprünglich wohl bei Stämmen auf, die wie die Yuma und südkalifornischen Schoschonen den Ackerbau erst spät angenommen haben. Ganz klar ist die Zugehörigkeit zur alten nordamerikanischen Jägerkultur bei einem anderen Typus, der „Slung-shot- (Totschläger-)“ Keule. Sie war vor allem bei den Plateau-Schoschonen und südlichen Athapasken (Navaho, Apache) verbreitet, durch diese Stämme aber auch bei den Prärie- und Puebloindianern eingeführt worden und bestand aus einer Steinkugel, die mit dem elastischen, federnden Stiel durch einen Rohlederüberzug beweglich oder fest verbunden wurde²⁾. Bei der Abart mit beweglicher Kugel war früher das lederne Verbindungsstück zwischen Stock und Stein viel länger (1—1,5') als später, so daß Friederici diese Waffe mit Recht als eine nahe Verwandte der „Bola perdida“ der Pampasstämme und Patagonier ansieht, die sich von der gewöhnlichen Jagdbola nicht nur darin unterschied, daß sie nur eine Kugel besaß. Denn sie diente nicht dazu, den Gegner festzuhalten, wie die zwei- und dreikugelige Bola den Strauß und das Guanako, sondern ihn niederzuschlagen wie mit einer Wurfkeule. Nach Musters hat der Stein der Bola perdida mehr Spitzform als Kugelform und bleibt an der Schlagseite vom Überzug frei³⁾. Der fest aufsitzende, mit Leder umnähte Steinkopf ist auch für den Pemmikanhammer der Prärieindianer charakteristisch. Er blieb ebenfalls auf der Schlagseite, die hier aber abgeflacht, nicht zugespitzt ist, vom Überzug frei. Genau das gleiche Gerät gebrauchen nach einer mir freundlichst zur Verfügung gestellten Photographie Dr. A. Métraux die Uru-Chipaya zum Weichklopfen der Binsen. Im alten Peru umgab man manchmal auch den Schaft und die durchbohrte, aufgesteckte Kugel der Steinknaufkeule mit einer vollständigen Lederhülle⁴⁾. Auch hierin kann ich nur eine Nachwirkung der beschriebenen nordamerikanischen Keulenformen erblicken, da dieser Überzug überall sonst fehlt, wo Steinknaufkeulen in der Welt vorkommen.

VII. Die Pelota, das südamerikanische Hautboot der Pampa und des Chaco, Uruguays und Südbrasilien, der Provinz Mojos und des Mato Grosso, hat zwar nicht immer runde, sondern auch vier- oder dreieckige Form, ist aber jedenfalls kein Langboot, sondern eine Art Floß und das genaue Gegenstück des nordamerikanischen „Bullbootes“ und seiner altweltlichen Verwandten, die überall, wo sie auftauchen, den Eindruck uralter, höchst primitiver und zurückgedrängter Wasserfahrzeuge machen. Friederici und nach ihm Suder nehmen an, daß die Pelota erst nach der Einführung des Rindes entstand, als „ein schönes Beispiel für die Tatsache, daß gleiche Natur- und Lebensbedingungen gleiche oder ähnliche Sitten hervorzubringen geneigt sind“⁵⁾. In Anbetracht dessen, daß die Verbreitung der Pelota sich mit der Verbreitung vieler Elemente der nordamerikanischen Jägerkultur in Südamerika deckt, möchte ich jedoch auch das südamerikanische Hautboot zu diesen Elementen zählen. Wenn die Rinder- und Pferdehaut im Zeltbau der Pampasstämme das Guanakofell

¹⁾ Handbook of American Indians (1907—1910) I S. 314.

²⁾ Handbook a. a. O. S. 313, 314. Bourke (1890) S. 59. Exemplare im Mus. f. Völk. Berlin mit beweglicher Kugel: IV B 1768 (Ute, Slg. Wolf), 2505, 2506 und 8486 (Apache, Slg. Friedmann und Lenders); mit fester Kugel: IV B 11886 und 12487 (Zuñi, Slg. La Mont Cole und Adam).

³⁾ Friederici (1915) S. 33f. Musters (1873) S. 178.

⁴⁾ Exemplare im Mus. f. Völk. Berlin V A 47260—62, 47282—83 (Ica, Slg. Gretzer). M. Schmidt (1929) S. 540, Fig. 2—4.

⁵⁾ Friederici (1907) S. 26f. Suder (1930) S. 124f. Friederici (1932a) S. 222.

verdrängt hat, kann sie dies auch im Bootbau getan haben, zu dem übrigens auch manche nordamerikanischen Stämme einfach ihre Zeltdecken verwandten. Aus den Pampas mag die Pelota dann durch die Gauchos weiter nach Norden verbreitet worden sein.

VIII. Die Trommelform der subarktischen Jägerkultur Nordamerikas ist die Rahmentrommel. Sie tritt in zwei Formen auf, mit einem oder zwei Fellen. Unter den einfelligen sondert sich wieder die Eskimo-Trommel von allen übrigen durch ihren anderwärts nicht vorhandenen, radial am Rande befestigten Holzgriff ab. Die zweifellige kommt nach Birket-Smith und Leslie Spier bei den nördlichen Algonkin (Cree, Ojibwa, Menomini, Penobscot), Dakota und Assiniboin, Shoshoni und Pueblo-Indianern, Havasupai, Pima, Maricopa und Huichol vor. Dieser Liste lassen sich nach dem Bestande des Berliner Museums für Völkerkunde noch die Papago und Tarahumara hinzufügen. Bei den Nordalgonkin besitzt die zweifellige Rahmentrommel im Innern nicht selten eine Rasselvorrichtung: Steinchen, Schrotkörner oder eine Anzahl Hölzchen, die an einer quer über den Rahmen gespannten Schnur befestigt sind und, wenn die Trommel bewegt wird, gegen das Fell schlagen. Dieselben Stämme und ihre irokesischen und athapaskischen Nachbarn (Mohawk, Chipewyan) haben neben der großen auch kleine, im Durchmesser 5—15 cm messende Formen dieser Trommel, die nur noch als Rassel dienen und als Griff entweder eine Lederschlaufe am Rande besitzen, wie die große Trommel, oder einen tangentialen Holzstab, der gewöhnlich durch ein vorstehendes Stück des Rahmens gebildet wird¹⁾. Birket-Smith betrachtet die große Form als postkolumbische Abwandlung der einfelligen Trommel, die kleine dagegen als unzweifelhaft original, da sie bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts in den Jesuitenberichten erwähnt werde. Auch E. Nordenskiöld meint, daß die ursprüngliche indianische Trommel einfellig war, weil in der Tat zahlreiche südamerikanische (und nordamerikanische) Trommeln offenbar Nachahmungen europäischer Formen sind. Curt Sachs sieht dagegen in der zweifelligen amerikanischen Rahmentrommel einen besonders alten Typus, vor allem weil auch die ältesten altweltlichen Rahmentrommeln (in Mesopotamien und Ägypten) zweifellig waren²⁾. Die letztere Ansicht erhält eine starke Stütze durch den von d'Harcourt und Izikowitz geführten Nachweis, daß auch eine Form der altperuanischen Trommel, die man oft auf Tongefäßen der Proto-Chimu-Kultur in der Hand von Musikanten sieht, eine zweifellige Rahmentrommel war, wie erhaltene Exemplare aus Huacho und Quillagua in den Museen von München und Hamburg beweisen. Auch bei den heutigen Aimará und Chipaya Boliviens und den Aguanos am unteren Huallaga ist die zweifellige Rahmentrommel in Gebrauch³⁾. Diese peruanischen Trommeln stimmen nicht nur in ihrem allgemeinen Typus, sondern auch in Einzelheiten mit den nordamerikanischen weitgehend überein. Sie haben ähnliche Spannvorrichtungen und die gleiche lederne Griffschlaufe, sie sind (bei den Chipaya) sowohl rund als auch viereckig (wie bei den Tarahumara) und besitzen als Rasselvorrich-

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 201; Tabelle B 61 (S. 363f.). Spier (1928) S. 274. Sachs (1929) S. 172, 173. Skinner (1921) S. 349f., Taf. 99 und 100. Denismore (1910—1913) I S. 12, Taf. 1 und 2; II S. 44, Taf. 3. Exemplare im Mus. f. Völk. Berlin IV B 1593 (Papago, Slg. Jacobsen) und IV Ca 40978—79 (Tarahumara, Slg. Kirchhoff); kleine Form IV B 8384 (Mohawk von Cahnawaga, Slg. Lenders). Die von Mason (1889) Taf. 26, Fig. 118 abgebildete viereckige Trommel stammt sicher nicht von den Hupa, bei denen kein anderer Bericht derartige Trommeln erwähnt.

²⁾ Birket-Smith (1930b) S. 74f. Nordenskiöld (1918) S. 172. Sachs (1929) S. 175.

³⁾ d'Harcourt (1925) S. 14. Izikowitz (1931) S. 166f. Ders. (1932) S. 264f.

tungen entweder Steinchen im Innern, oder eine querüber gespannte Schnur mit Hölzchen, die gegen das Fell schlagen. Izikowitz' Ansicht, diese bei den Chipaya auftretende Schnur sei postkolumbisch, ist daher wohl kaum aufrechtzuerhalten.

Im Chaco, in den Pampas und Patagonien ist die wassergefüllte Topftrommel in Gebrauch, die bei den bodenbauenden Völkern Nordamerikas (Irokesen, Muskogee, Caddo usw.) ihr Hauptverbreitungsgebiet besaß und in Südamerika wahrscheinlich aus dem peruanischen Kulturkreis stammte, wie Izikowitz in der zitierten Arbeit ebenfalls nachgewiesen hat¹⁾. Vielleicht verdrängte die Wassertrommel auch in der Südspitze Südamerikas eine ältere Rahmentrommel. Denn die Araukaner besitzen noch heute eine merkwürdige Gefäßtrommel, die sich durch die flache Form der dazu verwandten, fellüberzogenen Holzschale, die Handhabung (Lederschlaufe auf der Unterseite) und die Füllung mit Rasselkugeln äußerlich sehr der nordamerikanischen Rahmentrommel nähert und wie diese vorzugsweise von Schamanen gebraucht wird²⁾.

Der Musikbogen, der in Kalifornien und Nordmexiko, Nordkolumbien, Chile und Argentinien vorkommt, kann trotz dieser Verbreitung kaum zu den Elementen der alten amerikanischen Jägerkultur gezählt werden, weil er in der alten Welt fast ganz auf den Süden beschränkt war. Außerdem ist bei verschiedenen amerikanischen Musikbögen eine postkolumbische Einfuhr aus Afrika nicht von der Hand zu weisen³⁾.

IX. Nordenskiöld hat sich bei seiner Untersuchung der alten Zusammenhänge zwischen den Jägern Nord- und Südamerikas so ausschließlich auf die Wirtschaftsformen und materiellen Kulturgüter beschränkt, daß er auf dem Gebiet der sozialen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche, der geistigen Kultur und Religion nur zwei, wenig charakteristische Parallelen (Rauchsignale und Fingerverstümmelung bei Todesfällen) anführt, denn die von ihm an dritter Stelle genannte Sitte des Skalpierens gehört nicht zu diesen Parallelen, wie ich oben gezeigt habe. Hier öffnet sich also noch ein weites Feld für zukünftige Untersuchungen, und meine Aufgabe kann vorläufig nur darin bestehen, einige wenige Hinweise zu geben.

Die nordamerikanischen Jägervölker sind zwar Nomaden, kennen aber nichtsdestoweniger den Begriff des Landeigentums. Ihr Jagdgebiet ist nicht Allgemeinbesitz des Stammes, sondern aufgeteilt in zahlreiche, je nach den natürlichen Bedingungen größere oder kleinere Bezirke. In jedem hat eine durch Blutsverwandtschaft und Heirat zusammengehörige Familiengruppe das alleinige Jagd- und Fischereirecht („Family hunting territory“). Diese Bezirke sind durch natürliche Landmarken (Flüsse, Seen, Hügel usw.) sehr genau gegeneinander abgegrenzt, die Grenzen den Mitgliedern der Gruppe wohlbekannt. Unbefugtes Jagen oder Fischen in fremden Bezirken ist streng verboten und einer der Hauptanlässe der kleinen, zwischen den Gruppen vorkommenden Fehden. Indessen kann einer Nachbargruppe das Jagd- oder Fischereirecht im Bezirk vorübergehend gestattet werden, wenn sie in ihrem eigenen keinen genügenden Ertrag gehabt hat. Die Bezirke vererben sich vom Vater auf den Sohn. Aufteilung unter mehrere Söhne ist selten, daher sind die Bezirke schon seit undenklichen Zeiten im Besitz der gleichen Gruppe, die ihren Namen vom Lokalnamen des Bezirkes ableitet. Die Frauen siedeln im allgemeinen

¹⁾ Die von Sachs (1929) S. 175 aufgestellte Verbreitungsliste der Wassertrommel ist, soweit Nordamerika in Betracht kommt, sehr unvollständig.

²⁾ Smith (1855) S. 235. Izikowitz (1931) S. 170. Auch die araukanischen Gefäßtrommeln des Berliner Mus. f. Völk. (V C 588 und 589, Slg. Fritze; V C 1919, Slg. Leybold) haben im Innern Rasselkugeln.

³⁾ Sachs (1929) S. 62f. Nordenskiöld (1918) S. 176. Ders. (1930) S. 105.

beim Eheschluß in die Familie, d. h. den Jagdbezirk, des Mannes über. Die Handhabung der Jagd und des Fischfanges ist wohlgeordnet; man beobachtet Schonzeiten und schießt die Tiere nicht wahllos ab. — Diese Verhältnisse liegen noch ganz klar bei den meisten Nordalgonkin vor, bei denen Frank G. Speck sie im Jahre 1915 zum ersten Male nachwies. Sie sind jedoch, obwohl durch die von den seßhaften Stämmen entlehnte Clan- oder Gentilverfassung in mannigfacher Weise umgestaltet, auch bei den Ostalgonkin bis nach Virginien hin festgestellt worden und in deutlichen Spuren bei den Zentralalgonkin zu erkennen. Die Prärieindianer gaben die Familienjagdbezirke wohl erst nach der Einführung der Pferde auf. Im Mackenziegebiet sind sie schwächer entwickelt, dagegen treten sie wieder an der Nordwestküste, bei den Plateaustämmen und Zentralkaliforniern auf, wenn auch nicht mit allen, für die Algonkin typischen Einzelzügen¹⁾. Es ist also unverkennbar, daß diese Form der Stammesverfassung einst bei den meisten Jägerstämmen Nordamerikas die Grundlage bildete.

In Südamerika wiederholt sich die Familienjagdbezirk-Verfassung der Nordalgonkin Zug um Zug bei den Feuerländern, vor allem den Ona, wie D. S. Davidson nachgewiesen hat. Die große Feuerlandinsel ist in 39 genau abgegrenzte Jagdbezirke eingeteilt, die sich seit undenklichen Zeiten in den Familien in männlicher Linie vererben und nur nach vorheriger Erlaubnis der zuständigen Familiengruppe überschritten werden dürfen. Jeder Satz, mit dem Gusinde diese Verhältnisse bei den Ona schildert, ließe sich ohne weiteres auf einen der nördlichen Algonkin-Stämme, z. B. die Timiskaming des Ottawa-Tals, übertragen²⁾. Ähnlich ist es wahrscheinlich auch bei den übrigen Stämmen der Südspitze Südamerikas gewesen, ehe die durch Einführung der Pferde erlangte größere Beweglichkeit die Grenzen der alten Jagdbezirke verwischte, die übrigens in den von der Natur wenig begünstigten, fast wüstenhaften Ebenen Patagoniens von vornherein weit größer sein mußten, als in den Wäldern Kanadas und des Feuerlandes. Noch d'Orbigny berichtet, daß die Patagonier in eine große Zahl von kleinen Familiengruppen zerfielen, die Zeltgemeinschaften (Tolderías) bildeten und zu ihrem Unterhalt ein verhältnismäßig großes Gebiet brauchten, in dem sie ständig umherzogen. „Il paraît, néanmoins, que chaque todería, ou réunion de familles, a pris, pour demeure habituelle, une contrée où elle tournoie.“ Zwei oder drei dieser Jagdbezirke lagen damals am Ufer des patagonischen Rio Negro, andere in der Umgebung der Halbinsel San José und des Puerto Deseado; zahlreicher waren sie in den fruchtbaren Ebenen am Ostufer der Anden. Wie bei den kanadischen Algonkin gab es einen Bezirk, in dem sich alle Familiengruppen einmal jährlich zusammenfanden — der einzige sichtbare Ausdruck des Stammeszusammenhaltes —, nämlich die von zwei Armen des Rio Negro gebildete Insel Chole-hechel (Choelechel). Nach Viedma (1783) wurden fremde Jagdbezirke („Jurisdicciones“) nur betreten, nachdem man die Erlaubnis des Kaziken der Zeltgemeinschaft (Toldería) eingeholt hatte, die aus 4—5 Familien einschließlich sämtlicher Verwandter der Familienväter bestand. Übertretungen dieser Vorschrift bildeten die Hauptanlässe zu den Stammesfehden. Auch bei den Pampasindianern (Puelche) bewohnte noch zu Azaras Zeit „jeder Häuptling ein abgesondertes Gebiet mit seiner Horde“, die wohl nicht größer war als eine der algonkinischen Familiengruppen, denn die Gesamtzahl der waffenfähigen Männer betrug bei den Pampasindianern schon damals nur noch 400. Bei den viehzüchtenden Pehuenchen sind an die Stelle der Jagdbezirke

¹⁾ Speck (1915) und (1916). Michelson (1921). MacLeod (1922). Davidson (1928). Krause (1921) S. 66.

²⁾ Davidson (1928a). Gusinde (1931) S. 425f.

Weidebezirke getreten. „Als Besitzer großer Herden müssen sie weit umherziehen, um neue Weiden aufzusuchen. Begegnen sie nun innerhalb eines Landstrichs, den sie durch Überlieferung als Eigentum ansehen, einem anderen Stamm, so kommt es erst zu Händeln, und bald zu einem allgemeinen Kriege“ (Pöppig)¹⁾. Weiter nördlich, im Gran Chaco, finden wir die Einteilung in Jagdbezirke bei den alten Mbayá wieder, bei denen sie stets von Flußläufen begrenzt sind. „Keiner betritt eine fremde ‚Jurisdicción‘ ohne Erlaubnis des Eigentümers derselben. Auf diese Weise haben alle, da es sich um sehr ausgedehnte Gebiete handelt, Platz für ihre Jagden und Fischzüge, ohne sich gegenseitig zu stören.“ Noch bei den heutigen Pilagá hat jeder „Stamm“ (Tribú), worunter man wohl nur größere Familiengruppen zu verstehen hat, einen bestimmten Jagdbezirk (Territorio de caza), dessen Grenzen durch natürliche Landmarken bestimmt sind. Der Fremde muß sich über die Gründe seines Eintritts in den Bezirk ausweisen. Ähnliches wird von den Unterabteilungen der Choroti und Lengua berichtet, die schon Zusammenfassungen mehrerer kleiner Familiengruppen darstellen. Von einer Clanverfassung ist bei diesen Chacostämmen keine Rede²⁾. Daß bestimmte Jagdbezirke auch von den kleinen Horden der Botokuden beansprucht wurden, wissen wir von mehreren älteren Berichterstat tern. Prinz Wied schildert einen Stockweikampf zwischen zwei Horden, dessen Anlaß die Verletzung des Jagdbezirkes der einen durch die andere Horde war: „Ähnliche Beleidigungen geben gewöhnlich die Veranlassung zu ihren Streitigkeiten und Kriegen³⁾.“ — Vielleicht war auch die Einteilung der Provinzen des Inkareiches in drei bis vier Jagdgebiete zur Regelung der Vicuña jagd (S. 325) ein Überrest der alten „family hunting territories“. Noch bei den heutigen Atacameños ist die ganze Puna in Jagdbezirke (Circonscriptions de chaco) zerlegt, über die je ein „Capitan“ gebietet⁴⁾.

Unter den sozialen Gebräuchen gehört möglicherweise die Jugendweihe zu den Elementen der subarktischen Jägerkultur, die mit den ersten Einwanderern bis in die Südspitze Südamerikas gelangten. P. M. Gusinde und P. W. Schmidt erblicken in der Čiéxaus-Zeremonie der Yahgan (= K'ál'ak'ai der Alakuluf) ihre ursprüngliche Form, in der Klóketen-Zeremonie der Ona eine spätere Abart, bei der sich die Jugendweihe der „Urkultur“ bereits mit der geheimen Männerfeier der mutterrechtlichen „Zweiklassenkultur“ mischte. Von den Ona gelangte dies Verschmelzungsprodukt auch zu den Yahgan (Kina-Zeremonie) und Alakuluf (Yinčihaua-Zeremonie). Die ursprüngliche Form ist eng mit dem Glauben an das „Höchste Wesen“ (s. u.) verknüpft, auf das die Einrichtung der Weihezere monien zurückgeführt wird, und besteht im wesentlichen aus sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und sittlichen Belehrungen der männlichen und weiblichen Stammesjugend. Die jüngere Form ist im Gegensatz zur älteren streng esoterisch — Frauen und Kinder sind von den Zeremonien ausgeschlossen —, dient zur Einschüchterung der Frauen und gipfelt im Auftreten von „Geistern“ in Masken, die ursprünglich mit dem mutterrechtlichen Totenkult zusammenhingen (obwohl die Geister nicht ausdrücklich mit den Verstorbenen in Verbindung gebracht werden) und als dessen fernste und

¹⁾ d'Orbigny (1835—1844) II S. 96f. Viedma (1910) S. 493f., 496. Azara (1809) II S. 44 (und S. 41). Pöppig (1835—1836) I S. 387.

²⁾ Sánchez Labrador (1910) I S. 260. Palavecino (1933) S. 558. Karsten (1932) S. 43. Koch-Grünberg (1900) S. 219. Dagegen Grubb (1913) S. 188, 191.

³⁾ Maximilian Prinz zu Wied (1820—1821) IS. 368. Ploetz und Métraux (1930) S. 197.

⁴⁾ Garcilaso de la Vega a. a. O. (oben S. 325, Anm. 4). Boman (1908) II S. 451.

schwächste Ausstrahlung entsprechend primitiv sind (Rinden- oder Lederhüte mit Augenschlitz). Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen den Hesi-, Kuksu- und Taikomol-Zeremonien einerseits und den Geisterzeremonien andererseits bei den Nord-Zentralkaliforniern (Pomo, Yuki, Miwok usw.). Die feuerländischen und kalifornischen Jugendweihen stimmen nicht nur in ihrer Grundbedeutung, sondern auch in vielen Einzelheiten überein, z. B. in den Standhaftigkeitsproben, denen man die Jugendlichen zur Stärkung ihrer Willenskraft unterwirft, im Zubehör einschließlich des Kopfkratzers, in den Tier- und Frauentänzen usw. Der bei den kalifornischen Jugendweihen durch eine Person verkörperte Kulturheros-Stammvater (Kuksu) wurde bei den Feuerländern durch jüngere Gestalten in den Hintergrund gedrängt. Andererseits tragen die „Geister“ (der Verstorbenen) in den kalifornischen Geisterzeremonien keine Masken, sondern sind lediglich durch Bemalung oder Feder- und Blätterbehang unkenntlich gemacht¹⁾.

E. M. Loeb hat diese Untersuchungen weitergeführt. Er unterscheidet ebenfalls die uralten, für alle Stammesmitglieder verbindlichen Jugendweihen, die die Indianer bereits bei ihrer Einwanderung in die neue Welt mitbrachten, und die sich in zwei Formen vollzogen (Knabenweihe als Stammes-, Mädchenweihe als Familienangelegenheit), von den jüngeren exklusiven Geheimbünden. Von den letzteren nimmt er an, daß sie sich erst in jüngerer Zeit innerhalb der höheren (bodenbauenden) Kulturen aus den Jugendweihen unter Einflüssen, die von außen kamen, entwickelten und nach Norden bis Kalifornien, nach Süden bis Feuerland ausstrahlten. Aber im Gegensatz zu P. W. Schmidt gehören nach Loeb die bei der Knabenweihe mitwirkenden „Geister“, wenn auch zunächst noch unmaskiert, zum ältesten Bestande dieser Zeremonien neben dem Schwirrholtz, der Todes- und Wiederbelebungszeremonie und der Stammesmarkierung, für die auch Mannhaftigkeitsproben eintreten können. Die Mädchenweihe ist nach ihm schon in ihrer ältesten Form durch den Gebrauch einer Menstruationshütte, Tabuvorschriften und die Verwendung von Kopfkratzer und Trinkrohr charakterisiert. Manche dieser Elemente haben Knaben- und Mädchenweihe untereinander ausgetauscht. Andererseits gehören sie auch noch vielfach zum Bestande der Geheimbünde, die als wesentlich neue, der Jugendweihe fremde Elemente die Erhebung einer Eintrittsgebühr, Einteilung in Grade und vor allem die Maske aufweisen. Außerdem verfolgen sie neben der Weihe der Mitglieder noch andere (in Nordamerika vorwiegend medizinische) Ziele, die den Jugendweihen fremd waren²⁾.

Die Verbindung der ältesten Form der Knabenweihe mit dem Auftreten von Geistern, der Todes- und Wiederbelebungszeremonie, dem Schwirrholtz und der Stammesmarkierung bringt es mit sich, daß Loeb das Verhältnis von Čiéaxaus und Kina, Kuksu und Geisterzeremonie im Gegensatz zu P. W. Schmidt vollständig umkehrt, d. h. die an zweiter Stelle genannten als ältere, unbeeinflusste Formen der Jugendweihe auffaßt³⁾. Dadurch gerät er in Widerspruch mit seiner eigenen, zweifellos richtigen Feststellung, daß die exklusiven Männerbünde jünger seien, als die inklusiven Jugendweihen. Es erhebt sich also die Frage, ob tatsächlich die vier von Loeb aufgestellten Merkmale der Knabenweihe von jeher mit ihr verbunden waren. Das Auftreten von „Geistern“, die nach P. W. Schmidts Ansicht

¹⁾ Gusinde (1929) S. 354f. W. Schmidt (1929) S. 318f., 993f., 1018f., 1031, 1032. Der 5. Band dieses Werkes, der Nachträge zum 2. enthält, stand mir bei der Abfassung der vorliegenden Abhandlung leider noch nicht zur Verfügung.

²⁾ Loeb (1929) und (1931) S. 517f.

³⁾ Loeb (1929) S. 281; Ders. (1931) S. 519.

auch im Feuerland ursprünglich Verstorbene darstellten, ist in Amerika wie in anderen Erdteilen ein Element des Geheimbundrituals der bodenbauenden Völker, mögen die Geister durch Maskenträger oder Unmaskierte dargestellt werden. Auch das Schwirrholtz scheint in Amerika überall, soweit es nicht reines Spielzeug ist, mit manistischen oder Agrarkulten verbunden zu sein, also einer späteren Stufe als der Jägerkultur anzugehören¹⁾. Vielleicht gilt dies auch für die Stammesmarkierung, für die man nicht ohne weiteres die Mannhaftigkeitsprobe als gleichwertig einsetzen darf. Nur die Todes- und Wiederbelebungszeremonie ist in der Tat ein wichtiger Bestandteil der Knabenweihe, da sie eng mit dem Hochgottglauben verknüpft war, denn der Hochgott ist Herr über Leben und Tod, wie Preuß nachgewiesen hat. Ähnlich den Riten, die Beziehung auf das Geschlechtsleben haben (Beschneidung usw.), ging sie später aus der Jugendweihe ins Zeremoniell der Geheimbünde über²⁾. Die Beschneidung gehört in Amerika übrigens selten zu den Pubertätsriten und tritt nur im Norden bei typischen Jägerstämmen (den östlichen Athapasken) auf³⁾.

Weniger Widerspruch wird Loeb's Charakteristik der ältesten Form der Mädchenweihe finden. Insbesondere ist es sicher, daß die drei Zeremonialgeräte Kopfkratzer, Trinkrohr und Hirschhufrassel zur Mädchenweihe der Jägervölker des westlichen Nordamerika und südlichen Südamerika (Chaco, Feuerland) gehörten⁴⁾, so daß auch die Zeremonie selbst zu den Elementen gerechnet werden mag, die bereits von den ältesten Einwanderern nach Südamerika gebracht wurden⁵⁾. Bei den Patagoniern, Pampasstämmen und Chacoindianern finden überhaupt nur Mädchenweihen statt oder stehen wenigstens im Vordergrund, während wir von Knabenweihen wenig hören. Diese Stämme errichteten ein besonderes Menstruationszelt oder -haus, und die Hauptzeremonie bestand bei den Patagoniern und Chacoindianern in einem Tanz der Männer bzw. Frauen, bei dem die Tanzenden mit Rasselgürteln oder Rasselstöcken Lärm machten, um die bösen Geister zu verschrecken. Wenn der Tanz vorüber ist, muß das Mädchen sich zum Schutz gegen diese Geister verhüllen (Karsten). Bei den Patagoniern und Pampasstämmen bildete früher eine Reinigungs- oder Kräftigungszeremonie (Bad bzw. Wettlauf), die die nächsten weiblichen Verwandten mit dem Mädchen vornahmen, den Abschluß der Feier⁶⁾.

Die Zugehörigkeit der Maske zu den jüngeren bodenbauenden Kulturen Amerikas ist bisher unbestritten. Ihr Verbreitungsgebiet deckt sich jedenfalls größtenteils mit dem Bereich dieser Kulturen mit einziger Ausnahme Nordwestamerikas, das sich hier, wie in so vielen anderen Dingen, dem Gebiet der Bodenkultur anschließt. Den typischen Jägervölkern, Athapasken und Algonkin, Gê, Pampasindianern und Patagoniern, war die Maske von Haus aus fremd. Dadurch wird auch die Richtigkeit des Satzes bestätigt, daß weder die Jagdmaskierung (oben S. 326), noch die

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 205, Tabelle B 69 (S. 376f.). Nordenskiöld (1918) S. 170. Sachs (1929) S. 10f.

²⁾ Preuß (1930) S. 11f.

³⁾ Andree (1889) S. 200f. W. Schmidt (1913) S. 1048. Teßmann (1930) S. 61, 147, 366, 521f., 563, 663f.

⁴⁾ Birket-Smith (1929) II S. 143f., 187f. Nordenskiöld (1931) S. 90.

⁵⁾ Die Kulturkreislehre nimmt dagegen an, daß die Feier der ersten Menstruation der Mädchen erst der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur angehört und die Knabenweihe verdrängt hat. W. Schmidt (1913) S. 1073f. Schmidt und Koppers (1924) S. 87f.

⁶⁾ d'Orbigny (1835—1844) II S. 177f., 247f. Musters (1873) S. 85f. Barbará (1879) S. 175f. Karsten (1932) S. 83f.

Verhüllung zum Schutz gegen Dämonen, die beide den nördlichen und südlichen Jägervölkern Amerikas bekannt waren, den Anstoß zu Tier- und Geistermasken gegeben haben kann¹). Daher müssen auch die primitiven Ansätze zur Maskierung bei den Kaliforniern und Feuerländern auf einer Einwirkung der Bodenkulturvölker beruhen, wie schon P. W. Schmidt und P. M. Gusinde postuliert haben. Ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis (von Nordwestamerika) ist bisher auch bei den Masken der Eskimo angenommen worden. Hier entsteht jedoch bereits eine gewisse Schwierigkeit bei der Ableitung der ledernen Gesichtsmasken der Zentral- und Osteskimo, auf deren große Ähnlichkeit mit den Ledermasken der Prärie-Ojibwa, Assiniboin, Dakota, Crow und Omaha ich bereits an anderer Stelle hingewiesen habe. Man kann sie schwerlich auf die phantastischen Holzmasken Nordwestamerikas und des südlichen Alaska zurückführen; die weit realistischeren Holzmasken der nördlichen Alaska-Eskimo mit ihren flachen, unplastischen Gesichtern und Augenschlitzen scheinen umgekehrt eher auf Ledermasken zurückzugehen. Birket-Smith schreibt diesen Maskentypus daher, wenn auch mit Reserve, der „Thule-Kultur“ zu, und K. Th. Preuß leitet ihn von den Paläoasiaten ab. Es ist also vielleicht doch mit der Existenz einer bestimmten Maskenform bei den alten nordamerikanischen Jägervölkern zu rechnen, die allerdings erst spät auftrat und sich daher nicht mehr nach Südamerika verbreitete, denn die kegelförmigen Masken der Feuerländer sind von ganz anderem Typus²).

Neben den Maskentänzen gehört nach Loeb auch der Glaube an ein höchstes Wesen zu den Elementen, die aus den Gebieten höherer Kultur zu den Kaliforniern einerseits, Feuerländern andererseits gelangten³). Eine solche Auffassung ist geeignet, alle Resultate, die die vergleichende Religionsgeschichte bisher in mühevoller Arbeit erzielte, über den Haufen zu werfen. Sie findet übrigens in den Tatsachen selbst keinerlei Stütze. Der Hochgottglaube der amerikanischen Kulturvölker und der in ihrem Schatten lebenden Stämme zeigt, wie K. Th. Preuß in seinen grundlegenden Untersuchungen nachgewiesen hat, bereits deutliche Spuren jüngerer Entwicklung. Bei den alten Mexikanern gab es ein mit dem Sternhimmel verbundenes Hochgötterpaar und daneben einen zweiten Hochgott (Quetzalcouatl), der einerseits Züge eines Kulturheros aufweist, andererseits mit Naturerscheinungen (Wind, Mond, Morgenstern) verknüpft ist. Der Hochgott der Cora ist ein Sonnengott, neben dem als weibliche Parallelgestalt eine Erd-, Mais- und Mondgöttin erscheint. Die Kágaba verehren eine weibliche Hochgottgestalt, die mit dem Feuer in Verbindung steht, die Uitoto sehen im Monde ein Abbild ihres höchsten Wesens⁴). Überall ist also bereits eine gewisse „Erniedrigung“ des Hochgottes eingetreten, die teils in einer Vermenschlichung, teils in einer Verbindung mit Naturerscheinungen besteht, die der ältesten Form des Hochgottglaubens durchaus fremd waren. Diese Form hat sich noch ganz rein bei den Kaliforniern und Feuerländern erhalten; das Gegenteil wäre der Fall, wenn diese Stämme wirklich den Hochgottglauben von den Kulturvölkern bezogen hätten. Nach P. W. Schmidt besitzt das höchste Wesen in beiden Gebieten folgende Kennzeichen: Es ist noch unberührt von aller Naturmythologie und wird ganz unpersönlich, also weder männlich noch weiblich gedacht. Es wohnt im Himmel und gilt

¹) Preuß (1930a) S. 12—17.

²) Krickeberg (1932) S. 59. Birket-Smith (1929) II S. 118. Preuß (1930a) S. 27.

³) Loeb (1931) S. 538, 545.

⁴) Preuß (1922) S. 167f.

als allmächtig, allwissend und allgütig. Es hat Erde und Menschen geschaffen und ist Herr über Leben und Tod. Es genießt keinen eigentlichen Kult; fast die einzige Form, in der die Menschen mit ihm in Verbindung treten, ist das reine Dankgebet als Ausdruck der Ehrfurcht, neben dem gelegentlich Primitivopfer dargebracht werden. Auf Kalifornien beschränkt ist der böse Widerpart des höchsten Wesens, der nach P. W. Schmidt lunarmythologische Züge trägt, also schon aus dem Bereich der Zweiklassenkultur stammt. Dagegen gehört der in Kalifornien und bei den Ona (nicht Yahgan und Alakuluf) auftretende Kulturheros-Stammvater als Herold und Bote des höchsten Wesens, in dessen Auftrag er die durch den Schöpfungsakt bereits vorhandene Welt im einzelnen gestaltet, noch zum Bestande des ältesten Hochgottglaubens, in dem auch bereits die Neigung hervortritt, beide Gestalten miteinander zu verschmelzen¹). K. Th. Preuß stimmt mit dieser Charakteristik des urzeitlichen Hochgottglaubens im wesentlichen überein. Er erblickt, über P. W. Schmidt hinausgehend, Grundlage und Ursache dieses Glaubens in der Vorstellung, daß das höchste Wesen nicht ein Einzelding, auch nicht den Himmel allein, sondern die ganze Welt verkörpert und dadurch ihr Bestehen gewährleistet. Es ist also weder „völlig mythisch“, wie Ehrenreich annahm, noch ein rein abstrakter „Urheber“ im Sinne Söderbloms. Die Hauptfürsorge des höchsten Wesens für die Menschen drückt sich darin aus, daß es ihnen einst den Kult gab, durch den sie (magisch) auf die Naturdinge, selbst so mächtige, wie die Himmelskörper, einwirken und sie zu ihren Gunsten lenken können. Ohne die Verankerung des Kults im höchsten Wesen würde diese Einwirkung auch dem Primitiven als lächerliche Anmaßung erscheinen. Infolgedessen verkörpert der Hochgott auch, wie die Uitoto sagen, das „Wort“, d. h. die Weltordnung, den Inbegriff aller in der Natur wirkenden magischen Kräfte oder die trotz ihrer Zersplitterung in Einzelkräfte einheitliche „Macht“. Daraus erklären sich sowohl der Zusammenhang, der in Amerika unzweifelhaft zwischen dem Hochgott und der Machtvorstellung (Manitu, Wakonda, Huaca) besteht, als auch die Kultlosigkeit des Hochgottes selbst. Ferner ergibt sich daraus zwangsläufig der Gegensatz zwischen dem gütigen Hochgott und der im Grunde meist feindseligen Umwelt des Menschen, die sich in zahlreichen naturverbundenen Göttern oder Dämonen und Totengeistern verkörpert. Der Glaube an diese Wesen und die Möglichkeit ihrer magisch-kultischen Beeinflussung muß demnach schon in der Urkultur als natürliche Ergänzung des kultlosen Hochgottglaubens bestanden haben, so daß man nur bedingt von einem „Urmonotheismus“ sprechen kann. Auf der ältesten Stufe waren Hochgott und Naturgötter noch reinlich geschieden. Das schon früh auftretende Bedürfnis nach einer persönlichen Gottheit brachte es mit sich, daß allmählich der Hochgott in die Reihe der Naturgötter eintrat, an Macht zwar einbüßte, den Menschen aber näherrückte und nun auch als ein im Gegensatz zu den alten Dämonen immer noch gütiges Wesen Kult empfang. Die Tatsache, daß der Hochgott bei aller Universalität von jeher immer auch Stammesgottheit war, unterstützte diese Entwicklung. Eine ähnliche Umwandlung hat sich mit dem Kulturheros-Stammvater vollzogen. Das ist die Stufe, auf der der Hochgottglaube im allgemeinen bei den bodenbauenden Völkern und Kulturvölkern Amerikas steht²).

Eine wesentliche Verschiedenheit in der Auffassung des Hochgottglaubens besteht zwischen P. W. Schmidt und K. Th. Preuß eigentlich

¹) W. Schmidt (1929) S. 1008f., 1014f., 1016f., 1025f.

²) Preuß (1922); (1926) S. 34f.; (1928); (1930b); (1931).

nur darin, daß Preuß diesen Glauben mit der Machtvorstellung und Magie verknüpft, was Schmidt ohne durchschlagende Gründe ablehnt. Andererseits zögert Preuß immer noch, den Hochgottglauben in seiner ältesten Form als typisches Merkmal der „Urkulturen“ Schmidts anzuerkennen, obwohl er selbst seine Universalität auf höherer Stufe (Bodenbauer und Kulturvölker) zugibt und weiterhin den Gedanken, daß der Hochgottglaube etwa erst mit dem Aufkommen eines starken Häuptlingstums entstanden sei, zurückweist¹⁾. In der Tat ist aber der ursprüngliche Hochgottglaube in Amerika keineswegs auf Kalifornier und Feuerländer beschränkt. Die Hauptzüge dieses Glaubens hat P. W. Schmidt bereits bei den Inland-Selisch und Algonkin, die zu den typischen nordamerikanischen Jägervölkern gehören, Preuß selbst bei den Botokuden nachgewiesen. Die Zentraleskimo besaßen einen alten Hochgott Sila, der später von der „Meerfrau“ Sedna verdrängt wurde²⁾.

Für Patagonien und das Pampagebiet besitzen wir Angaben von d'Orbigny und Musters, die nicht außer acht gelassen werden dürfen. Bei aller Zurückhaltung, die man gegenüber älteren Nachrichten über religiöse Anschauungen der Primitiven üben muß, geht aus den Angaben dieser zuverlässigen Beobachter doch deutlich hervor, daß mindestens die Patagonier, anscheinend auch die Pampasstämme, an ein höchstes Wesen glaubten. Von den Patagoniern sagt Musters: „Sie glauben an einen großen und zwar guten Geist, der . . . die Indianer und die Tiere schuf . . . ; daß sie an einen guten Geist glauben, daran ist kein Zweifel, wenn sie auch der Ansicht sind, daß er sich nicht viel um die Menschheit bekümmere.“ Aus seinen weiteren Angaben hebe ich noch hervor, daß sich von einem Sonnenkult keine Spur findet, daß also auch das höchste Wesen noch nicht mit der Sonne verbunden wird, was der Fall wäre, wenn der Hochgottglaube der Patagonier aus Peru stammen würde. Ferner gibt es keinen Kult des höchsten Wesens, alle (zauberischen) Kulthandlungen und Opfer richten sich vielmehr an die als feindselig geltenden Natur- und Totengeister. Auch nach d'Orbigny setzen die Patagonier neben zahlreichen bösen Geistern die Existenz eines höchsten Gottes voraus, der Welt und Menschen geschaffen hat. Er bewirkt aber nicht nur das Gute, sondern auch das Schlechte, so daß sie ihn mehr fürchten, als lieben. Das erinnert an die Haltung der Feuerländer gegenüber dem höchsten Wesen, das sie nicht immer nur in Ehrfurcht nennen, sondern auch schmähen, weil es ja auch den Tod sendet. Möglicherweise liegt hier aber doch eher eine Verwechselung d'Orbignys vor, denn er nennt das höchste Wesen der Patagonier Achekenat-kanet, ein Name, der dem Gualichu der Puelche, Guekubu der Araukaner entspricht und nach Falkner den Gattungsbegriff „böser Geist“ wiedergibt, also die Schar der niedrigen Dämonen im Gegensatz zum höchsten Wesen bezeichnet. Eindeutiger ist d'Orbigny in seinen Angaben über die Pampas-Araukaner und Puelche. „Sie (die Araukaner) glauben an ein gutes Wesen, den Schöpfer aller Dinge, der ihnen notgedrungen alles, was sie brauchen, geben und sie in Gefahr beschützen muß, ohne daß sie es nötig hätten, ihm zu gefallen. Daher bitten sie ihn nur um wenig, und da sie überzeugt sind, daß der Mensch vollkommen Herr seines Handelns ist, des guten wie des bösen, so fürchten sie auch nicht, seine Gunst zu verlieren. Es ist also im Grunde dieselbe Religion wie bei den Patagoniern und Puelche.“ Von den letzteren heißt es: „Auch sie glauben an ein gütiges Wesen, das ihnen alles geben muß, was sie wünschen, ohne daß sie zu ihm beten.“ In beiden Fällen wird dem einen höchsten Wesen die Mehrzahl

¹⁾ Preuß (1922) S. 164, 207; (1928) S. 467; (1926) S. 43; (1931) S. 291.

²⁾ W. Schmidt (1929) S. 371f., 775f., 839f. Preuß (1922) S. 204f. Thalbitzer (1928) S. 391. Koppers (1930) S. 363.

der bösen Geister (Guekubu oder Gualichu) gegenübergestellt. Auf dasselbe laufen im Grunde auch die Angaben Viedmas und Morenos über die beiden, von den Patagoniern verehrten göttlichen Potenzen hinaus. Die eine ist (nach Viedma) der im Himmel wohnende Hochgott, der sich nicht um Erde und Menschen kümmert, die andere ein auf Erden herrschendes, gleichzeitig wohl- und übelwollendes Wesen namens Camalasque („Mächtig und stark“), das aber unter vielen, miteinander rivalisierenden Gestalten erscheint; denn jede Familie besitzt einen Fetisch, der ihren Camalasque darstellt. Moreno nennt Sesom und Agschem als Namen des guten und bösen Geistes der Patagonier¹). Nach Falkner heißt der gute Gott bei den „Tehuelhet“ (= Puelche) Guayava-cunnee („Herr der Toten“), bei den Araukanern Tequichen („Herr der Menschen“), bei den Taluhet und Diuihet Soychu („Herr, der im Land des starken Trankes herrscht“). Falkners Angabe, daß auch dieses Wesen, der Schöpfer der Welt und der Menschen, sich in zahlreiche Einzelwesen spalte, beruht möglicherweise auf einem falschen Analogieschluß aus der Mehrzahl der Gualichu. Daß Soychu ein echter Hochgott ist, geht aus der Bemerkung Dobrizhoffers hervor: „Soychu ist ein Wesen, welches unsichtbar und aller Verehrung wert ist und außer der Welt sich aufhält.“ Als Herr der Toten (Soychu-het = Soyhus Volk) wohnt er im Jenseits, dem „Land des starken Trankes“, wo die Toten im ewigen Rausche leben dürfen²).

Bei den Chacoindianern hat sich die Idee des höchsten Wesens nicht mehr in dieser Reinheit erhalten. Die Mataco-Stämme kennen überhaupt kein höchstes Wesen. Die Toba unterscheiden zwei Hochgötter, von denen Karsten den einen, „bösen“, namens Kaloaraik, für die ältere, den „guten“, namens Peritnalik, für die jüngere Form des Hochgottes hält (?). Man wird etwas an den bösen Widerpart des Schöpfergottes bei den Kaliforniern erinnert. Beide Wesen sind Schöpfer der Welt und der Menschen, spielen aber nur in der Mythologie eine Rolle und genießen keinen Kult. Die religiöse Praxis hat es nur mit den Naturdämonen und Totengeistern (Möhsek) zu tun. Der Hochgott der Lengua hat sich diesen Dämonen, die bei ihnen Kilyikhama heißen, schon weitgehend angepaßt, denn er ist ein Käfer, der in einem Loch in der Erde lebt. Nach der Erschaffung von Welt und Menschen „hörte der Käfer auf, sich in irgendeiner Weise bei der Beherrschung der Welt zu betätigen oder an ihr Anteil zu nehmen [wie alle echten Hochgötter!], sondern überließ ihr Geschick den beiden Rassen (Indianern und Europäern), die von jeher einander feind waren³)“.

¹) Musters (1873) S. 192f. (vgl. auch S. 152). d'Orbigny (1835—1844) II S. 87f., 90f., 159, 259, 270. Viedma (1910) S. 495. Moreno (1879) S. 235, 239, 364, 416. Schon Pigafetta und Fletcher berichten im 16. Jahrhundert von einem patagonischen Hochgott Setebos, in englischer Schreibweise Settaboth (Outes, 1905, S. 250), der in Shakespeares „Sturm“ erwähnt wird. Lehmann-Nitsche (1922) S. 39 vermutet, daß dieser Name sich in dem „Sesom“ Morenos erhalten habe, während Achekenat-kanet (Atskannakanatz bei Falkner) = Agschem sei.

²) Falkner (1911) S. 102f. Dobrizhoffer (1783—1784) II S. 116. Daß unter den „Tehuelhet“ Falkners und den „Patagoniern“ Dobrizhoffers Puelche zu verstehen sind, hat Lehmann-Nitsche (1922) klargestellt (ebenda S. 33, 37 über die Namen Soychu und Guayava-cunnee). Tequichen lautet im chilenischen Araukanisch Troquichen (troqui = herrschen. Augusta, 1916, S. 235). Bei den heutigen Araukanern heißt das höchste Wesen Guenechén bzw. Gunechén („Herr der Menschen“. Barbará, 1879, S. 161) oder Fuchá huentrú bzw. Fetá huentrú („Großer Mann“. Moreno, 1879, S. 108, 121). Hier liegt aber offenbar keine ursprüngliche Konzeption, sondern eine unter christlichem Einfluß erfolgte Umdeutung des alten Pillan vor, eines mit Naturerscheinungen (Gewitter, Vulkanismus) in Verbindung gebrachten Clan- oder Stammesgottes. Latham (1922a) S. 589f.

³) Karsten (1932) S. 109f. Grubb (1913) S. 114f. Die Erschaffung des ersten Menschenpaars aus Erde durch den Hochgott der Lengua braucht kein christliches Motiv zu sein, da sie auch in kalifornischen und feuerländischen, ganz unberührten Mythen erzählt wird.

Eine der ältesten Bestattungsformen der Amerikaner ist das einfache Aussetzen der Leiche auf dem gewachsenen Boden. Nach Birket-Smith herrscht es in Nordamerika bei den primitiveren Jägerstämmen vor, z. B. bei den Zentraleskimo und Athapasken. Sporadisch tritt es auch bei den höher stehenden West- und Osteskimo und Prärieindianern neben anderen Bestattungsarten auf und wird bei den Nutka, Chinook und Shushwap von ärmeren Leuten angewandt. Häufig bedeckt man den Leichnam in diesem Falle mit Zweigen, Baumstämmen, Brettern oder Steinen (Eskimo, Nahane, Lillooet, Wallawalla, Ute, Apache, Navaho, Seri, Blackfoot, Assiniboin usw.)¹⁾. Das Aussetzen der Leiche findet sich gelegentlich auch in Südamerika bei primitiven Stämmen, wie den Boto-kuden, Sirionó, Patagoniern und Feuerländern, die den Körper mit Steinen oder Buschwerk bedecken. In Patagonien war dies nur in vor- und frühspanischer Zeit der Fall, in der man runde oder ovale Steinhäufen (Tschenke) über der auf einem Hügel niedergelegten Leiche errichtete, zuweilen in Verbindung mit zwei kleinen Menhiren. Später änderten sich die Bestattungsgebräuche unter araukanischem oder Puelche-Einfluß, denn d'Orbigny und Musters sprechen von Gräbern. Von den „Tehuelhet“ (Puelche) und Chechehet berichtet Falkner, man habe die Leichen durch eine Frau skelettieren lassen, die Knochen dann auf einer Bodenerhebung dem Trocknen und Bleichen ausgesetzt und später an die Meeresküste überführt, um sie dort wieder zusammenzusetzen und der Reihe nach auf dem Boden unter einem Zelt oder einer Zweighütte niederzulegen²⁾. Diese doppelte Bestattung leitet zu der jüngeren Form der oberirdischen Bestattung auf Plattformen über, die häufig nur eine vorläufige vor dem eigentlichen Erdbegräbnis ist. In Nordamerika war sie neben verschiedenen Abarten (Baum-, Kisten-, Kanubestattung) bei den Fischern der Nordwestküste und den Jägern der Prärie weit verbreitet, kam aber auch im Osten bei einigen Ackerbauern vor. Verschiedene Stämme wandten sie neben dem einfachen Aussetzen der Leiche an. In Südamerika wurde die vorläufige Plattformbestattung bei den Warrau des Orinokodeltas, den subandinen Jivaro, Andoa und Kandoschi, den Abiponern, Diaguita, Araukanern und Chonos geübt. Von den Warrau, Jivaro und Araukanern erwähnen die Berichte auch eine Art oberirdischer Kanubestattung³⁾.

Die südamerikanische Mythologie wurde zuerst von Ehrenreich eingehender auf ihre Beziehungen zu Nordamerika hin untersucht⁴⁾. Er ging dabei von dem Grundsatz Stuckens aus, daß es nicht auf Übereinstimmung der Gestalten, sondern der Motive ankomme, die sich oft mit unglaublicher Zähigkeit erhalten, während die ersteren im Typus schwanken, und hielt bereits trotz seiner sonstigen Abneigung gegen die Annahme weltweiter Kulturbeziehungen bei gleicher Gruppierung und Verknüpfung derselben Motive den historischen Zusammenhang von Mythen für wahrscheinlicher, als die mehrmalige selbständige Entstehung. Der Zusammenhang zwischen den nord- und südamerikanischen Mythen ist nach Ehrenreich zwiefach zu erklären: „Eine ganze Anzahl südamerikanischer Mythen,

¹⁾ Birket-Smith (1929) II S. 122f., 206, 293f., 379. Preuß (1894) S. 36f.

²⁾ Birket-Smith (1929) II S. 207. Preuß (1894) S. 51. Ploetz und Métraux (1930) S. 221. Outes (1905) S. 263f. Moreno (1879) S. 83f. Falkner (1911) S. 105, 106. Nach Lothrop (1928) S. 173 tritt die oberirdische Bestattung im Feuerland aber nur im Winter auf, wenn der Boden gefroren ist.

³⁾ Chaffanjon (1889) S. 14. Cronau (1892) II S. 333. Teßmann (1930) S. 293, 533, 754. Dobrizhoffer (1783—1784) II S. 375. Boman (1908) I S. 28. Latcham (1909) S. 364f. Ders. (1922a) S. 753f. Cooper (1917) S. 161.

⁴⁾ Einige wichtige Hinweise finden sich bereits in dem Buch von Charencey (1894), auf das mich Herr Prof. Lehmann-Nitsche aufmerksam machte.

Legenden und Märchen sind als Reste einer uralten, einst über die ganze Neue Welt verbreiteten Traditionsschicht zu betrachten, andererseits läßt sich aus jüngerer Zeit eine von Norden her, wohl der pazifischen Küste folgende Peregrination und Infiltration nicht nur von Sagenelementen und Motiven, sondern auch von immer wieder gleichförmigen Kombinationen solcher Elemente, selbst von fertig abgeschlossenen mythischen Gebilden nachweisen.“ Mit der „uralten Traditionsschicht“ meint Ehrenreich offenbar die von den ersten Einwanderern nach Amerika gebrachten und im amerikanischen Jägertum verankerten Mythenstoffe, jene asiatischen Elemente, die sich „in den Mythen der niederen Stämme zahlreicher und reiner erhalten haben, als bei den Kulturvölkern“ und daher in Peru nur in den vorinkaischen Lokalmýthen häufiger auftreten. Die Verbreitung der jüngeren Mythenschicht hielt sich fast ganz an die pazifische Seite Amerikas und entsandte nur an einzelnen Stellen östliche Ausläufer. „Daß diese (Verbreitung) in der Vorzeit eine weit kontinuierlichere war, dafür spricht die nahe Verwandtschaft der nordwestamerikanischen und südlichsten Versionen“, d. h. gerade der entferntesten Glieder der ganzen Reihe¹⁾. Die Verwandtschaft einiger nordwestamerikanischer und araukanischer Mythen erschien Ehrenreich sogar so groß, daß er hier direkte Übertragung durch den Schiffsverkehr in neuerer Zeit für nicht ganz ausgeschlossen hielt²⁾. Diese Annahme ist indessen angesichts der zahlreichen sonstigen kulturellen Übereinstimmungen zwischen dem nördlichen Nord- und südlichen Südamerika, die Ehrenreich noch nicht kannte, unnötig.

Bei folgenden Mythenmotiven tritt der enge kulturelle Zusammenhang von Nord- und Südamerika vor der Ausbreitung der höheren Kultur besonders deutlich hervor:

1. „Besuch im Himmel“ oder in der Unterwelt mit bestimmten Proben, denen der Held dabei unterworfen wird. Dies Motiv verknüpft sich in Amerika meist mit dem jüngeren Mythos vom göttlichen Brüderpaar, der noch nicht der Jägerkultur, sondern der mutterrechtlichen Kultur angehört, die sich von den zentralen Bodenbaugebieten nach allen Seiten verbreitete³⁾. In Nordamerika tritt der „Besuch im Himmel“ mit den Proben vor allem im Nordwesten auf, dann bei einzelnen Gruppen der Kalifornier, Pueblo-, Prärieindianer und Algonkin⁴⁾, in Südamerika bei den Araukanern, Mundurukú und Osttupí. Zwischenglieder in Mittel- und im nördlichen Südamerika fehlen, abgesehen vom Quiché-Mythos von Hunahpu und Xbalanque, fast ganz⁵⁾. Der Held steigt bei den Osttupí an einer Pfeilkette zum Himmel empor, wie in Nordwestamerika. In anderem Zusammenhang und teilweise anderer Bedeutung erscheint dies Motiv noch am Jamundá, einem linken Nebenfluß des unteren Amazonas, bei den Tembé von Pará und Maranhão und Guarayú in Ostbolivien (zwei weiteren Tupí-Stämmen)⁶⁾. Für die Frage des Zusammenhanges mit Nordamerika sind besonders die Proben wichtig: „Stachelsitz“ (Mundurukú, Araukaner), „Tierfang“ bzw. Tiertötung (Osttupí, Mundurukú, Araukaner) und „Symplegaden“. In seiner ursprünglichen Form, als zusammenschlagendes Felsenpaar, hat sich das letztgenannte Motiv bei den Osttupí erhalten; ein umstürzender Baum vertritt die „Klappfelsen“ bei den Mundurukú und Araukanern. Ehrenreich sieht in dieser Variante

¹⁾ Ehrenreich (1905) S. 71, 72, 92, 93, 97, 101, 102.

²⁾ Ehrenreich (1905) S. 75.

³⁾ Gusinde (1930) S. 687f.

⁴⁾ Boas (1916) S. 793f. Thompson (1929) S. 307f., 324.

⁵⁾ Ehrenreich (1905) S. 49f., 76, 77f. Zum araukanischen (Tatrapai-) Mythos vgl. Lehmann-Nitsche (1930) S. 307f.

⁶⁾ Ehrenreich (1905) S. 37, 49, 50, 76. Koch-Grünberg (1920) S. 283. Nimuendajú (1915) S. 284. — Nordamerika: Thompson (1929) S. 333.

die mißverständene oder umgedeutete Form einer in Nordwestamerika auftretenden, den Symplegaden verwandten Probe, bei der der Held in einem Baumspalt festgeklemt werden soll, aus dem man die Keile heraus schlägt¹⁾. Eine weitere Form des Symplegadenmotivs, die „Vagina dentata“, entdeckte Lehmann-Nitsche in einem Toba-Mythus, der auch eine Art „Besuch im Himmel“ schildert²⁾. Die aus Nordamerika bekannten „hilfreichen Tiere“ treten in den Himmelsbesuch-Mythen der Tembé, Taulipang und Warrau auf³⁾. Diese Menge von nordamerikanischen Motiven, die über den Osten und Süden Südamerikas verstreut sind, kann wohl nur als „Reste eines urzeitlich über den ganzen Kontinent verbreiteten Mythos“ betrachtet werden, nicht als späterer Import aus dem Norden, wie Ehrenreich lieber annehmen möchte. Denn die Parallelen zur ältesten bekannten Fassung des Mythos im ostasiatischen Kulturkreise (Susanowo-Mythus) beruhen nicht auf jüngerer Einwirkung des letzteren, sondern kultureller Urverwandtschaft der Amerikaner mit den nord- und ostasiatischen Völkern.

2. Oger-Mythen mit „magischer Flucht“: Die Heldin gerät in die Gewalt eines kannibalischen Ungeheuers, dessen wahre Natur sie entdeckt, als sie beim Lausen des Unholds an seinem Kopf bestimmte Abnormitäten findet. Um sich nicht zu verraten, ißt sie scheinbar die „Läuse“, in Wirklichkeit Fruchtkerne. Diese Motive, denen sich gewöhnlich noch die „hilfreiche Alte“ zugesellt, sind in Nordamerika den Indianern des Nordwestens und der Prärie sowie den Algonkin sehr geläufig; in Südamerika treten sie bei den Yurakare und Karajá auf⁴⁾. Bei den letzteren verknüpft sich damit, wie in Nordamerika, eine „magische Flucht“, die auch in Peru (Coniraya-Mythus) und bei den Mundurukú mit einem abgewandelten, vielleicht auch unvollständig überlieferten Oger-Mythus verbunden ist⁵⁾. Der aus Huarochiri stammende Coniraya-Mythus zeigt besonders lehrreich, wie die nordamerikanischen Motive nicht mehr recht verstanden und daher anders gruppiert, ja geradezu umgekehrt wurden. — Auch diese nord- und südamerikanischen Parallelen können nur durch uralte Zusammenhänge erklärt werden, die erst durch die höheren, bodenbauenden Kulturen zerrissen wurden, denn sowohl der Oger-Mythus als auch das Fluchtmotiv ist in Mittelamerika unbekannt und im südlichen Nordamerika nur ganz vereinzelt aufgezeichnet worden. Beide stammen aus der alten Welt, die in den nordostsibirischen Varianten und dem japanischen Susanowo- und Isanagi-Mythus die Urtypen besitzt. Ehrenreich nimmt beim Fluchtmotiv wiederum späten Import aus Nordwestamerika längs der pazifischen Küste an und glaubt beim Ogermotiv sogar einem naturmythologischen „Elementargedanken“ auf der Spur zu sein, eine Deutung, die sich schwer mit der überraschenden Übereinstimmung aller Einzelzüge in Ostasien, Nord- und Südamerika in Einklang bringen läßt⁶⁾.

3. Abstammung der Menschen aus der Verbindung der Urmutter mit einem Hund. Die Verbreitung dieses Mythos aus Ost-

¹⁾ Thompson (1929) S. 313.

²⁾ Lehmann-Nitsche (1923) S. 280, 284f. — Nordamerika: Thompson (1929) S. 309. Das in dem Toba-Mythus statt der Pfeilkette auftretende „Himmelsseil“ ist ebenfalls in Nordamerika bekannt (Thompson, 1929, S. 283).

³⁾ Koch-Grünberg (1920) S. 7f., 115f., 182f. — Nordamerika: Thompson (1929) S. 316.

⁴⁾ Ehrenreich (1905) S. 78f. Koch-Grünberg (1920) S. 203f., 277f. — Nordamerika: Thompson (1929) S. 326.

⁵⁾ Ehrenreich (1905) S. 83f. Koch-Grünberg (1920) S. 204f., 227f. Krickeberg (1928) S. 256f. — Nordamerika: Thompson (1929) S. 333.

⁶⁾ Ehrenreich (1905) S. 81f., 92.

asien nach Nordamerika, wo die Athapasken (Dene) seine Träger waren und ihn an die Eskimo, Nordweststämme und Algonkin weitergaben, hat Koppers in einer aufschlußreichen Abhandlung untersucht. Er gelangt darin zu dem Schluß, daß mit dem Mythos auch die Vorstellung vom Hund als Jenseitswächter und Seelenführer ins Jenseits in enger Verbindung stehe. Daher betrachtet er nicht nur die Mexikaner, von denen diese Vorstellung tatsächlich überliefert ist, sondern auch die bei Begräbnissen oder Festen Hunde opfernden Fox, Winnebago, Irokesen usw. als Stämme, die, ohne die Abstammungssage selbst zu besitzen, doch irgendwie durch den Hundemythos beeinflußt waren, teils durch Berührung mit den subarktischen Stämmen, teils direkt von Ostasien her¹⁾.

In Südamerika ist der Hundemythos bei den primitiveren Chacoindianern bekannt. In seiner reinsten, in Nordamerika nur von den Athapasken und Eskimo überlieferten Form fand Baldus ihn bei den Chamacoco. Auch ihnen gilt eine Frau namens Eschetewuarha, die den Hund Pohitschio heiratet, als Ur- und Allmutter der Menschheit. Der Hund spielt auch sonst in der Mythologie des Stammes eine Rolle: nach einer ebenfalls von Baldus aufgezeichneten Überlieferung beißt er den Faden durch, an dem die Menschen in der Urzeit aus dem Innern der Erde emporsteigen. Gleichberechtigt steht der Hund bei den Chamacoco neben den Menschen. Wie die aus der Ehe der Urmutter mit dem Hund entsprossenen Kinder trotz ihrer Menschengestalt Hundeähnlichkeit haben, so werden noch heute alle Mädchen mit Hundennamen gerufen²⁾. Ganz ähnlich ist die Einstellung der Mataco-Stämme gegenüber dem Hunde. Nach einem Mataco-Märchen hat eine Frau aus ihrer Verbindung mit einem Hunde fünf Kinder. Als ihre Menschentochter aus einer früheren Ehe von den Hundekindern Kürbisse eintauschen will, schenken sie ihr diese, denn „sie wären von demselben Stamm“. Dieser Auffassung entsprechend betrachten die Mataco, Choroti und Ashluslay die Hunde noch jetzt als Stammesangehörige und glauben, daß ein gestorbener Mensch als Hund wiedergeboren werden könne. Sie töten daher nie einen Hund, weder einen jungen, noch einen alten, gebrechlichen, so daß ihre Dörfer von Hunden wimmeln. Nordenskiöld beobachtete, wie eine Choroti-Frau an der einen Brust ihr Kind, an der anderen einen jungen Hund säugte. Auch der Tod eines Hundes wird wie der eines Stammesgenossen bejammert. Man glaubt ihn ebenso wie den Tod eines Menschen durch Hexerei verursacht und bestattet den Hund mit derselben Sorgfalt wie ein Pferd³⁾. Einzelheiten dieser Vorstellungen und Gebräuche sind auch in anderen Gegenden Südamerikas sporadisch anzutreffen. Zwar ist der Hundemythos anscheinend nicht weiter verbreitet, doch spielt der Hund manchmal in den Urzeitsagen eine Rolle, z. B. bei den Mbayá, nach denen ein Hund einst ihre noch in der Erde eingeschlossenen Vorfahren befreite, indem er ein Loch scharfte. Die Amahuaca Ostperus glauben, daß außer dem Menschen nur noch der Hund eine Seele habe, die in den Himmel kommt. In einem ganz ähnlichen Verhältnis zu ihren Hunden wie die Mataco standen die „Canoeiros“ am Tocantins, die nach Rivet ein aus dem Süden (São Paulo) eingewanderter Guaraní-Stamm waren, denn Martius berichtet von ihnen, daß sie ihre Hunde mit großer Liebe behandeln, ja die jungen Tiere sogar von ihren Frauen säugen lassen. Der Hund gehört wie ein Kind zur Familie,

¹⁾ Koppers (1930) S. 359f., 387f. Charencey (1894) S. 256f. hat bereits die nahe Verwandtschaft der athapaskischen und ostasiatischen Hundemythen erkannt und daraus auf ihren Import aus Asien geschlossen.

²⁾ Baldus (1931) S. 55, 77f., 87.

³⁾ Nordenskiöld (1912) S. 55f., 106, 111. Karsten (1932) S. 40. Nach Grubb (1913) S. 62 töten auch die Lengua ihre Hunde nie „aus Scheu vor ihren Geistern“.

teilt mit seinem Herrn Sitz und Lager und kommt bei der Ausgabe des Essens vor den Kindern an die Reihe¹⁾. Dasselbe hören wir durch katholische Missionare von den Ona des Feuerlandes²⁾.

Gottheiten in Hundegestalt wurden bei den kriegerischen, erst vom Inka Pachacutec unterworfenen Huanca des heutigen peruanischen Departements Jauja verehrt. Sie scheinen auch Hundepfer gekannt zu haben, denn bei ihrem Hauptfest wurden Hunde verzehrt, so daß sie bei ihren Nachbarn „Hundefresser“ (allko mikuj) hießen, und Trompeten aus Hundeschädeln geblasen. Auch der Glaube an den Hund als Totenbegleiter ist aus Peru überliefert. In den Gebirgsdörfern züchtete man schwarze Hunde, um den Toten sicher über die Haarbrücke ins „Land der Stummen“ (Upamarca) zu geleiten. An der Küste traten dafür Seehunde ein, die den Toten nach den Guanoinseln hinübertrugen. Diese religiöse und mythische Bedeutung des Hundes in Peru tritt auch sehr stark in den Funden hervor. Es würde sich lohnen, einmal die zahlreichen Darstellungen auf Proto-Chimu-Gefäßen zu behandeln, die den Hund als Dämon, als Begleiter von Göttern oder in eigentümlichen mythischen Szenen zeigen, die vielleicht mit den Jenseitsvorstellungen zusammenhängen. Daß die Hundeleichen, die man oft in peruanischen Gräbern gefunden hat, dem Toten nicht lediglich als Spielgefährten mitgegeben wurden, geht aus den Beobachtungen hervor, die Reiß und Stübel auf dem Totenfelde von Ancón machten: „Die Lieblingstiere, das lebendige Spielzeug der Kinder (Meerschweinchen, Papageien usw.), sind oft sorgfältig in Tücher gehüllt oder in den Arbeitskörbchen untergebracht, die Hunde und Llamas dagegen, welche in einzelnen Gräbern in mehreren Individuen vorkommen, sind weniger sorgfältig behandelt, oft auch ohne weitere Umhüllung in die Gräber gelegt worden.“ Sie wurden dem Toten lebend als Begleiter mitgegeben, denn oft sind die Beine des Hundes mit Stricken zusammengebunden³⁾.

Auch in anderen Gegenden Südamerikas wurden Hunde bei Leichenfeiern getötet und mitbegraben, im Nordosten z. B. bei den Warrau und Inselkaraiben, im oberen Amazonasgebiet bei den Zaparo, Kandoschi, Iquito, Muinane und Nokamán. In keinem dieser Fälle hören wir aber, daß die Vorstellung vom Hund als Totenbegleiter dabei mitgewirkt hätte. Man tötete also wohl die Hunde lediglich, wie man auch das übrige Besitztum des Toten vernichtete, um selbst schädlichen Einflüssen zu entgehen oder den Toten im Jenseits zu versorgen. Bei den „Tupí“ am mittleren Uruguay, die in Wirklichkeit ein kleiner, den Kaingang nahestehender Gê-Stamm waren, hatte das Hundepfer vielleicht eher etwas mit den Vorstellungen von der Jenseitsreise des Toten zu tun; denn der Tote wurde bei ihnen, wie Azara erfuhr, in eine flache Grube gelegt, an deren vier Ecken man Hunde mit gefesselten Füßen, also lebend, an dicken Pfosten befestigte, so daß sie beim Zudecken des Grabes ersticken mußten⁴⁾. Von den Patagoniern, die an einer haarlosen Hundeart mit fast mütterlicher Zärtlichkeit hängen, gibt Moreno sogar ausdrücklich an, daß sie diese Hunde den Toten mitgaben, um sie auf ihrer langen und gefährvollen Jenseitsreise zu schützen⁵⁾.

¹⁾ Sánchez Labrador (1910) II S. 50. Teßmann (1930) S. 167. v. Martius (1867) II S. 261. Zur Herkunft der Canoeiros vgl. Rivet (1924).

²⁾ Cojazzi (1911) S. 62.

³⁾ v. Tschudi (1891) S. 58f. Reiß und Stübel (1880—1887) Erl. zu Taf. 34a, Fig. 6. Baeßler (1902—1903) II und III, Taf. 50ff. (besonders Taf. 94, Fig. 312, die mit Taf. 93, Fig. 309—311 und Taf. 96, Fig. 314 zusammenzustellen ist).

⁴⁾ Roth (1915) S. 157. Teßmann (1930) S. 184, 293, 337, 525, 545. Azara (1809) II S. 72. Zu Azaras „Tupí“ vgl. Ploetz und Métraux (1930) S. 111f.

⁵⁾ Moreno (1879) S. 93f. Der haarlose patagonische Hund (Pelado) ist offenbar eine Abart des *Canis caraibicus*, der von Mexiko bis Chile und Nordwestargentinien verbreitet war. Boman (1908) II S. 661f. Latcham (1922) S. 42f.

4. Herkunft der Menschen und Tiere aus der Unterwelt. Bei den Chamacoco und Mbayá verknüpft sich der Hund, wie erwähnt, mit einem Ursprungsmythus, dessen wesentliche Züge folgende sind: 1. Ein Tier oder ein göttliches Wesen entdeckt oder öffnet ein Loch in der Erde, durch das die bis dahin eingeschlossenen Menschen emporsteigen können. 2. Dies geschieht mit Hilfe eines Baumes, Schilfrohrs oder einer Rebe, die die Eingeschlossenen pflanzen, oder eines Seils, das von oben herabgelassen wird. 3. Nur ein Teil der Menschen gelangt auf die Erdoberfläche. Die übrigen bleiben unten, weil der Baum bricht, der Strick reißt, eine dicke Person das Loch verstopft oder das Herauskommen der Menschen von einem göttlichen Wesen verhindert wird. — Der Hund spielt also im Chaco die Rolle des göttlichen Wesens entweder der Episode 1 (Mbayá) oder 3 (Chamacoco). Bei den Lengua treten im ersten Fall für den Hund Käfer ein, bei den Chamacoco im letzteren Fall in einer Variante der Papagei.

Dieser Mythos gehört in Nordamerika einem ganz anderen Völkerkreise an, als der Hundemythos. Er findet sich mehr oder weniger vollständig bei den Pueblovölkern, Pima, Navaho und Apache, den Caddo-Stämmen, Kiowa und einigen seßhaften Sioux-Stämmen am Missouri (Mandan, Hidatsa), den Irokesen und Muskhogee, also gerade jenen Völkern, denen der Hundemythos fehlt. In Südamerika ist er außer im Chaco bei den Karajá, Mundurukú und Yurakare (in Spuren auch bei den Uitoto) vorhanden. Die Warrau erzählen die Herabkunft der Vorfahren aus dem Himmel durch ein zufällig entdecktes Loch mit genau denselben Einzelheiten, so daß man auch ihren Ursprungsmythus als eine Variante der Herkunft aus der Unterwelt betrachten kann. Bei den Pampasindianern sind aus der Unterwelt Höhlen geworden, aus denen Menschen und Tiere hervorkamen, bis das Tor geschlossen wurde¹⁾.

Der Mythos tritt also in Südamerika bei denselben Stämmen auf, die auch sonst in ihrer Mythologie deutliche Spuren nordamerikanischer Beeinflussung aufwiesen. Trotzdem ist diese Ursprungserzählung schwerlich zu den Elementen der alten amerikanischen Jägerkultur zu rechnen. Die Verbreitung in Nordamerika spricht entschieden dagegen und läßt, wie die Verbreitung des Brudermythos, auf eine Herkunft aus den Gebieten der bodenbauenden Völker schließen. Nach Loeb gehört die Erzählung vom Aufsteigen aus der Unterwelt zu den Elementen, die sich aus dem Bereich der höheren bodenbauenden Kulturen nach Norden und Süden verbreiteten²⁾. Bei den amerikanischen Kulturvölkern war sie aber in der oben gekennzeichneten typischen Form nicht bekannt. Die Chicomoztoc- und Tamputoco-Erzählung spricht nicht von einer Unterwelt, sondern von Höhlen, aus denen die Vorfahren herauskommen, so daß die meisten für den Mythos charakteristischen Züge fehlen. Möglicherweise ist die Pampas-Variante eher auf diese, als auf die den übrigen oben genannten Völkern geläufige Form des Mythos zurückzuführen.

Außer bei den näher behandelten mythischen Motiven ist noch bei vielen anderen die Herkunft aus Nordamerika vermutet worden. In den meisten Fällen handelt es sich jedoch um Parallelen, die in Südamerika nur eine sehr beschränkte Verbreitung besitzen³⁾.

¹⁾ Ehrenreich (1905) S. 32f. Hale (1890) S. 177f. Charencey (1894) S. 74f. Alexander (1916) S. 62, 63, 105, 107f., 159f., 175, 177, 185, 203, 204f., 209. Koch-Grünberg (1920) S. 1f., 197, 226, 281. Falkner (1911) S. 102. Preuß (1921) S. 34f.

²⁾ Loeb (1931) S. 538.

³⁾ Erdtauchen: Ehrenreich (1905) S. 68. Todesursprung: W. Schmidt (1929) II S. 1012f. Bestimmung der Tages- und Jahreszeiten: Lehmann-

Der Zuwachs, den Nordenskiölds Liste der in Südamerika auftretenden Elemente der subarktischen¹⁾ Jäger- und Fischerkultur durch die bisherigen Untersuchungen erfahren hat, wird durch spätere Forschungen wahrscheinlich noch erheblich vergrößert werden und dadurch an Bedeutung für die Frage der ältesten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika gewinnen. Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung konnten viele Probleme nur flüchtig gestreift und nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit behandelt werden, so daß es durchaus möglich ist, daß die Verbreitung mancher Kulturelemente weit größer war, als ich in der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit zeigen konnte. Trotzdem ergeben die bisherigen Feststellungen, wie ich glaube, schon jetzt einige wichtige Fingerzeige, die zukünftigen Untersuchungen Wege weisen können.

Zur besseren Übersicht habe ich die gewonnenen Resultate nach dem Vorbilde Nordenskiölds in einer Tabelle niedergelegt, in der die bisher in Südamerika nachgewiesenen subarktischen Kulturelemente in derselben Reihenfolge wie in der vorläufigen Übersicht (S. 316/7) gruppiert und zehn ethnographische Provinzen unterschieden sind, in denen sie vorwiegend auftreten. Die letzteren umschließen meist größere Völkergruppen, deren Wohngebiete die Karte S. 346 zeigt. Die Schraffierung der zehn Provinzen auf dieser Karte gibt die Verbreitungsdichte der subarktischen Kulturelemente wieder. Da die letzteren außerhalb der Gebiete I—X nur ganz zerstreut und zusammenhanglos auftreten, sind sie hier durch das Zeichen ▲ angedeutet, neben dem eine arabische Ziffer auf Stamm oder Lokalität hinweist²⁾.

Unter „Feuerländern“ (I) verstehe ich, wie üblich, die Ona (Selk'-nam), Yahgan (Yamana), Alakuluf (Halakwulup) und Chonos, die aus praktischen Gründen zusammengefaßt wurden, trotzdem sie sich kulturell deutlich in zwei Gruppen scheiden, die „Canoe Indians“ und „Foot Indians“. Zu den „Pampasindianern“ (III) sind außer den Puelche-, Het-³⁾ und araukanischen Stämmen auch kleine, ihnen nahestehende Völker wie die Comechingones der Sierra de Córdoba, die Huarpes an der Laguna

Nitsche (1919) S. 184, 201f. Brautangebot: Lehmann-Nitsche (1930) S. 312. Augenspiel: Koch-Grünberg (1920) S. 322. Austausch der Exkremente, Trugheilung, Umsetzen der Körperteile: Ehrenreich (1905) S. 75f. Schwängerung badender Frauen: Ehrenreich (1905) S. 47, 75 usw.

¹⁾ Ich gebrauche diesen Ausdruck hier und weiterhin für alle den nordamerikanischen Sammlern, Jägern und Fischern einschließlich der Eskimo eigenen Kulturelemente, die nicht aus der Kultur der Bodenbauer stammen. Da die heute rein arktischen Elemente zum großen Teil aus subarktischen entstanden, die (besonders bei der Umwandlung der Eskimo aus einem Binnen- in ein Küstenvolk) den polaren Gebieten angepaßt wurden, sind sie stets in die subarktischen einbegriffen.

²⁾ 1. Unterer Amazonas (Element VI 7). 2. Rio Jamundá (IX 8). 3. Taulipang (IX 8). 4. Makú (VI 6). 5. Siusí (VI 6). 6. Warran (IX 6, 8). 7. Valencia-See (IX 9). 8. Ijea (II 6, V 3). 9. Cuna (II 6, VI 5). 10. Chocó (IV 8, VI 5, IX 3 S). 11. Cauca-Tal (V 3). 12. Chibcha und Panche (V 3). 13. Esmeraldas (IV 9). 14. Imbabura (IV 8, VII 1). 15. Jivaro (III 3, VII 6, IX 6). 16. Andoa und Kandoschi (IX 6). 17. Aguano (VIII 5). 18. Conibo (I 3, IV 9). 19. Campa (I 3). 20. Amahuaca (IX 10) und Nokamán (I 3). 21. Tambopata-Guarayo (I 3). 22. Yurakare (IX 9). 23. Mojos (V 3, 4; VII 3). 24. Guarayú (IX 8). 25. Sirionó (IX 5). 26. Caipipendi (IV 9). 27. Mundurukú (VI 5, IX 8, IX 9). 28. Apiaká (IV 10). 29. Paressi (IV 3). 30. Yuruna (III 2). 31. Karajá (III 2, IV 8, IX 9). 32. Bororó (II 1, IV 9). 33. Guató (IV 9). 34. Guaraní (IV 10, V 4). 35. Guayakí (IV 8, VI 6, 7). 36. Kaingúá (V 1). — Die eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf die Kulturelemente der Tabelle.

³⁾ Unter „Het“ versteht Lehmann-Nitsche (1922 und 1930a) die früher zu den Puelche gerechneten, durch ihn als selbständige Sprachgruppe erkannten Chechehet, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Süden der heutigen Provinz Buenos Aires lebten.

de Huanacache (Prov. Mendoza) und die Querandí auf dem rechten Ufer des unteren Paraná und La Plata gerechnet. Die nördliche Begrenzung dieser Völkergruppe ist ziemlich willkürlich, da die Pampasstämme nach Norden allmählich in die Chacostämme übergingen und die nördlichen Charrúa sich vielfach schwer von den benachbarten Guaraní und Tupí unterscheiden lassen. Gruppe VI umfaßt neben den Gebirgsbewohnern Nordwestargentinien (Diaguita) sowie der Punas von Jujuy und Atacama (Atacameños), deren gegenseitige Abgrenzung strittig ist, die aber kulturell zusammengehören, noch einige kleinere Völker, wie die Omaguaca

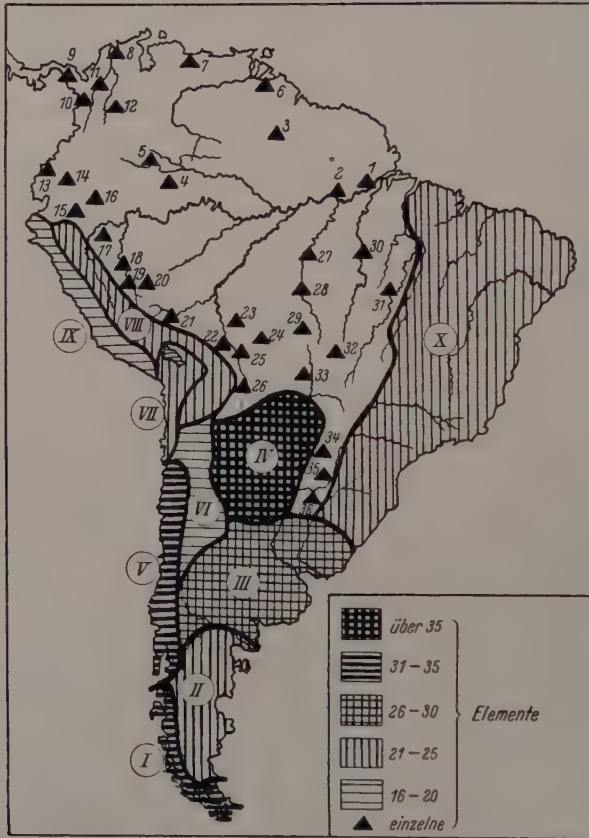


Abb. 14. Subarktische Kulturelemente in Südamerika. Hauptgebiete und Verbreitungsdichte. I Feuerländer, II Patagonier, III Pampasstämme und Charrúa, IV Chacostämme, V Araukaner, VI Diaguita und Atacameños, VII Uru, Chango und Arica, VIII Peruanische Hochlandsvölker, IX Peruanische Küstenvölker, X Gê und Tupí Ostbrasiens.

(Humahuaca), Lipe, Lule usw.¹⁾. Mit einigen Bedenken habe ich in der Gruppe X Gê und Tupí Ostbrasiens vereinigt, zwei Völker, die ganz verschiedenen Kulturkreisen angehören. Da aber bei den in Betracht kommenden Kulturelementen, soweit sie den Osttupí zugeschrieben werden, häufig eine Übernahme aus dem Kulturbesitz der Gê wahrscheinlich ist und bei den archäologischen Funden die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Volk sich nicht immer sicher feststellen läßt, war eine Unterscheidung der beiden Völker für die Zwecke der vorliegenden Arbeit nicht notwendig.

¹⁾ Boman (1908) I S. 3f. Vignati (1931).

	Feuerländer	Patagonier	Pampas-Stämme, Charrúa	Chaco-Stämme	Araukaner	Diaguita, Ataca- meños	Uru, Chango, Arica	Peruanische Hochlandsvölker	Peruanische Küstenvölker	Gé u. Tupi Ostbrasilien	Sonstige Gebiete
I. Wohnung											
1. Windschirmzelte und -hütten	+	+	+	+	+ ?	—	+ ?	—	—	+	—
2. Kegelzelte und -hütten	+	—	+	—	+	—	—	—	—	—	—
3. Kuppelhütten aus Zweigen	+	—	+	+	—	—	+	—	—	+	+
4. Kuppelhütten aus Erdklumpen	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—
5. Versenkung des Hüttenbodens	+	—	+	+	—	—	+	(+)	+	+	—
6. Gangtüren	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
7. Schwitzhäuser	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—
8. Vorratsgruben („Caches“)	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—
II. Kleidung											
1. Fellmäntel, unbe- malt u. bemalt (B)	+	+ B	+ B	+ B	+	—	+	—	—	+	+ B
2. Lose Ärmel	—	+ ?	—	—	—	—	—	+	—	—	—
3. Leggings	+	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
4. Mokkasins	+	+	—	+	—	—	—	(+)	(+)	—	—
5. Kragenkapuzen	—	—	—	—	+ ?	—	+	—	—	—	—
6. Runde Kappen, geflochten oder gestrickt	—	—	—	—	—	+	—	+	+	—	+
III. Schmuck und Körperpflege											
1. Nahttatauierung	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—
2. Haarnetze	—	—	—	+	—	—	—	—	+	+	+
3. Perücken u. ä.	—	+	—	—	(+)	—	+	—	+	—	—
4. Haarbürsten	+	+	+	+	+	+	+	—	—	—	—
5. Kämme aus einem Stück Holz oder Knochen	+	—	—	+	—	+	—	—	—	—	—
6. Pailletten aus Muschelschale	—	+	+	+	+	+ ?	—	—	+	—	—
7. Fransenschmuck	—	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—
IV. Wirtschaft und Nahrung											
1. Treibjagd mit Hürden	—	+	+	+	—	+	—	+	+	—	—
2. Feuerjagd	—	+	—	+	—	—	—	—	—	+	—
3. Maskenjagd	+	+	—	+	—	—	—	—	—	—	+
4. Grabstöcke mit Bescherstein (B) u. Fußaufsatz (F)	—	—	+ B ?	—	+ B	+ B ?	—	+ B ? F	—	+ B ?	+ B ?
5. Schlagfeuerzeuge	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
6. Steinkochen	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7. Erdofen	—	—	+	+	+	+	—	+	—	+	—
8. Tabakspfeifen (Röhrenform)	—	—	—	+	—	+	+	—	+	+	+
9. Tabakspfeifen (Winkel- und Monitorform)	—	+	—	+	+	+	+	+	—	+	+
10. Pemmikan aus Fischmehl	—	—	+	+	—	—	—	—	—	+	+

	Feuerländer	Patagonier	Pampas-Stämme, Charria	Chaco-Stämme	Araukaner	Diaguita, Ataca- meños	Uru, Chango, Arica	Peruanische Hochlandsvölker	Peruanische Küstenvölker	Gé u. Tupi Ostbrasilien	Sonstige Gebiete
V. Bewaffnung											
1. Pfeile m. Stein- spitzen (S) und mehr als zwei Federn (F)	+ S	+ S F	+ S F	—	+ S	+ S	—	—	—	—	+ S F
2. Pfeilköcher aus Fell oder Leder	+	+	+	+	+	+	—	—	—	—	(+)
3. Steinschleudern	+	—	—	+	+	+	—	+	+	+	+
4. Bolas	+	+	+	+	+	+	+	+	—	+	+
5. Kurze Holzkeulen mit abgesetztem Kolben	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
6. Steinkeulen in Lederhülle	—	+	+	—	—	—	+	—	+	—	—
7. Steindolche	+	+	—	—	+ ?	—	—	—	—	—	—
8. Plattenpanzer	—	—	—	—	+	—	—	—	+ ?	—	—
VI. Technik und Behälter											
1. Keile zum Holz- spalten	+	—	—	—	+	—	—	+ ?	—	—	—
2. Tierbälge u. ä. als Behälter	+	—	—	+	+	—	—	+	—	—	—
3. Genähte Fell- u. Lederbehälter	+	+	—	+	+	—	+	—	—	—	—
4. Genähte Rinden- behälter	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5. Spiralwulstge- flechte	+	—	+	—	+	+	+	—	+	+	+
6. Doppelfadenge- flechte	—	—	+	—	—	—	+	—	+	—	+
7. Pech- od. Wachs- dichtung von Körben	—	—	+	—	—	—	+	—	—	+	+
8. Feder- oder Wollplusch u. ä.	—	—	+	—	+	+	+	—	+	—	—
VII. Transport- mittel											
1. Binsenflöße	—	—	+	—	+	—	+	+	+	+	+
2. Rinden- (oder Holz-) planken- boote	+	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—
3. Hautboote vom „Bullboot“-Typus	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—	—
4. Doppelruder	—	—	—	+	—	—	+	—	—	+	+
5. Leiterartige Kindertragen	+	+	+	—	+	—	+	+	+	—	—
6. Tragkörbe und -netze m. Stütz- stäben	+	—	—	—	—	—	+	—	—	—	+
VIII. Spiele und Musikinstrumente											
1. Ballspiel mit Hockeyschlägern	—	—	—	+	+	—	—	—	—	—	—
2. Ballspiel mit Rackets	—	—	—	+	—	—	—	—	+	—	—

	Feuerländer	Patagonier	Pampas-Stämme, Charrúa	Chaco-Stämme	Araukaner	Diaguita, Ataca- meños	Uru, Chango, Arica	Peruanische Hochlandsvölker	Peruanische Küstenvölker	Gé u. Tupi Ostbrasilien	Sonstige Gebiete
3. Fangspiele („Ring-and-Pin“)	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
4. Würfelspiele	—	—	+	+	+	—	—	+	+	—	+
5. Zweifellige Rah- mentrommeln	—	—	—	—	(+)	+	+	+	+	—	+
6. Schildkröten- rasseln	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
X. Soziales und Religiöses											
1. Familienjagd- bezirke	+	+	+	+	+	+	—	(+)	—	+	—
2. Rauchsignale	+	+	+	—	+	—	—	+	—	—	—
3. Jugendweihen m. Verwendung von Trinkrohren (T), Kopfkrazern (K) und Hirschhuf- rasseln (H)	+ ^T K	—	—	+ ^H	—	—	—	—	—	—	(+ T)
4. Hochgottglaube	+	+	+	+	—	—	—	—	—	+	—
5. Aussetzen der Leichen	+	+	—	—	—	—	—	—	—	+	+
6. Plattformbestat- tung	+	—	—	+	+	+	—	—	—	—	+
7. Fingerverstümm- lung bei Todes- fällen	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—
8. Mythos „Besuch im Himmel“ mit Proben	—	—	—	+	+	—	—	—	—	+	+
9. Ogermythus mit „magisch. Flucht“	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+
10. Hundemythus u. Verwandtes	—	+	—	+	—	—	—	+	+	+	+
	32	24	28	38	32	18	22	22	20	24	28

Die in der Tabelle aufgezählten Kulturelemente umfassen nicht alle von Nordenskiöld näher behandelten. Um die Beweiskraft der einzelnen Elemente und Element-Komplexe möglichst gleichmäßig zu verteilen, schied ich alle irgendwie zweifelhaften oder unwichtigen Fälle sowie solche aus, bei denen selbständige Entstehung in Südamerika mindestens ebenso wahrscheinlich ist, wie Einwanderung aus Nordamerika¹⁾. In einigen Fällen sind mehrere zusammengehörige Merkmale zu einem Element-

¹⁾ Nämlich Plankenhäuser, lederne Hüftrocke, Stickerei auf Leder, Ledersehn an den Bögen, Befestigung der Pfeilfedern mit Fischleim, große knöcherne Harpunenspitzen, Lederpanzer, rechteckige Steinmesser, Ruder ohne Griffkrücke. Das Plankenhaus der Araukaner hält Cooper (1925) S. 410f. für ein lokal entwickeltes Element (das Plankenboot ebenfalls, worin ich ihm nicht folgen kann; vgl. S. 364); Lederpanzer sieht er für einen Import aus den Hochkulturgebieten an (a. a. O. S. 409). Vom krückenlosen Ruder sagt Nordenskiöld (1931) S. 88 selbst, daß es in Südamerika weiter nach Norden verbreitet sei, als alle anderen von ihm behandelten Kulturelemente, so daß es für die vorliegende Untersuchung wenig Beweiskraft besitzt.

Komplex vereinigt worden, wenn sie auch nicht immer in dieser Verbundenheit auftreten¹⁾.

Nordenskiöld verzichtete darauf, in seine Untersuchung Kultur-elemente einzubeziehen, die wahrscheinlich oder sicher ebenfalls durch die ältesten Einwanderer von Nord- nach Südamerika verbreitet wurden, gegenwärtig aber sowohl Fischern und Jägern wie Ackerbauern angehören, so daß sie sich nicht zum Nachweis alter Beziehungen zwischen nord- und südamerikanischem Jägertum eignen. Hierzu rechnete er Hunde, Feuerbohrer, (einfache) Grabstöcke, Knochenahlen, Ballspiele, Zweigkuppelhütten, einfache Schlingen zum Tierfang, Ohrpflocke, Lippenpflocke, „Mataco-Flöten“, Speerschleudern, Bögen und Pfeile im allgemeinen, Vogelpfeile, Harpunen, Harpunenpfeile, steinerne Flachbeile, Rillenbeile und Fischnetze³⁾. Zu dieser Aufzählung ist folgendes zu bemerken: Die Zweigkuppelhütten gehören, wie S. 310f. gezeigt wurde, noch heute in Amerika fast ausschließlich zum Kulturbesitz von Jägern und Fischern und sind daher von mir in die Tabelle aufgenommen worden. Hunde und Ballspiele gelangten sicher, wie Cooper nachwies, bereits mit den frühesten Einwandererwellen bis in die Südspitze Südamerikas, während Bögen und Pfeile nur bei einer Gruppe dieser ältesten Einwanderer in Gebrauch waren und das Wort von der „Allgegenwart“ des Bogens in Südamerika von jeher nur für das östlich der Anden gelegene Gebiet Berechtigung hatte³⁾. Von den Harpunen kann nur die Widerhakenform („barbed harpoon“), nicht die Knebelform („toggle-harpoon“), die sich erst später und ausschließlich in Nordamerika entwickelte, zum Urbesitz des Amerikaners gehört haben⁴⁾. Was die Speerschleuder betrifft, so geht aus ihrer Verbreitung in Amerika hervor, daß die Annahme Rivets, sie sei erst durch ozeanische Völker über See eingeführt worden, unmöglich ist. Die Speerschleuder war bereits bei den Eskimo älter als die Thule-Kultur und im übrigen Nordamerika, in Mittel- und Südamerika eine offenbar uralte, zurückgedrängte Waffe von merkwürdig sporadischer Verbreitung. Da sie aber den Völkern der Südspitze gänzlich fehlt und hier nichts auf ihr früheres Vorkommen hindeutet, kann sie nicht zum Besitz der ältesten Einwanderer gerechnet werden. Hier ergibt sich also eine Übereinstimmung mit der Kulturkreislehre, die die Speerschleuder dem unmittelbar auf die Urkulturen folgenden totemistischen Kulturkreis zuschreibt⁵⁾. Ähnlich ist es mit dem Lippen- und Ohrpflock. Beide erscheinen bei den Völkern der Südspitze nur da, wo Entlehnung von den Anden- bzw. ostbrasilianischen Völkern vorliegt. Denn sowohl die älteren Schichten der Hochkultur, als auch die Gê besaßen diese Zierate. Große Ohrscheiben sind außerdem noch bei Stämmen des Yapurá-, Iça- und Napogebietes, vor allem den Koto (Orejones), in Gebrauch. Die hutförmigen Lippenpflocke der Ostupí werden von Nordenskiöld auf andine, von Métraux auf Gê-Einflüsse zurückgeführt⁶⁾. Demnach entspricht die Sachlage, soweit die Lippenpflocke in Betracht kommen, wiederum den Fest-

¹⁾ Vgl. Grabstöcke, Pfeile, Jugendweihen, Hundemythus.

²⁾ Nordenskiöld (1931) S. 11.

³⁾ Cooper (1925) S. 411, 414. Schmidt und Koppers (1924) S. 116f., 127.

⁴⁾ Birket-Smith (1929) II S. 66f., 155f.

⁵⁾ Rivet (1925a) S. 300. Birket-Smith (1929) II S. 65f., 153. Graebner (1923) S. 480f., 516. Wie Graebner an der zuletzt zitierten Stelle, hebt auch Birket-Smith die enge Verwandtschaft aller amerikanischen Formen der Speerschleuder hervor, die eine mehrfache Entstehung oder Einfuhr ausschließt. Zu den einzelnen Formen vgl. Uhle (1926) S. 4f.

⁶⁾ Die beiden großen Lippenpflockgebiete Süd- (und Mittel-) Amerikas, Kordillerenländer und Ostbrasilien, stehen demnach selbständig nebeneinander. Rivet (1925) S. 2f. leitet dagegen die westlichen von den östlichen Lippenpflocken ab.

stellungen der Kulturkreislehre, die den Urkulturen die Kenntnis des Lippenpflöcks abspricht. Die Ohrpflöcke können dagegen nicht erst durch die polynesische Kultur in Südamerika eingeführt worden sein, wie P. W. Schmidt und P. W. Koppers annehmen¹⁾. Zu den schon von den ältesten Einwanderern bis in die Südspitze Südamerikas verbreiteten Kulturelementen ist nach Cooper auch die Keule zu rechnen, die noch im 16., 17. und 18. Jahrhundert bei den westlichen Feuerländern erwähnt, aber leider nicht näher beschrieben wird. Da englische Reisende sie bald mit Cricket-, bald mit Eishockeyschlägern (bandies) vergleichen, läßt sich sowohl auf grade als auf gekrümmte Formen schließen, von denen die letzteren wahrscheinlich auf die Araukaner zurückgingen, deren Hauptwaffe eine lange, schwere Knie- oder Ellbogenkeule war. Daneben gab es mindestens im Chaco noch eine dritte Form, die kurze Wurfkeule mit kolbenartig verdicktem Kopf, die ich oben (S. 327f.) behandelt habe. Auch die Kulturkreislehre schreibt den Urkulturen teils kurze Wurfkeulen mit kolbiger Verdickung, teils Sichelkeulen zu²⁾.

Von den 69 Kulturelementen der Tabelle (S. 347f.) findet sich der höchste Prozentsatz, mehr als die Hälfte (38), bei den Chacostämmen; in einigem Abstände folgen die Feuerländer und Araukaner mit der gleichen Zahl (32). Bei den Feuerländern, diesem ausgesprochenen „Randvolk“ im entlegensten Süden, das in seiner Abgeschlossenheit den Kulturbesitz der ältesten Einwanderer in Amerika noch bis in unsere Tage fast ungeschmälert bewahrte, ist das Vorhandensein einer so großen Zahl von Kulturelementen des subarktischen Jägerturns weniger erstaunlich, als im Chaco und in Chile, die beide sowohl starken vorkolumbischen Einwirkungen aus dem Bereich der höheren Andenkulturen, als auch jahrhundertlang spanischen Einflüssen ausgesetzt waren. Im Chaco tritt hierzu noch ein nicht geringer Prozentsatz von Kulturerrungenschaften der Amazonasvölker, die von Norden und Osten her allmählich in den Chaco einsickerten und schließlich in größerer Menge einströmten, als die den Guaraní verwandten Chiriguano im Anfang des 16. Jahrhunderts einwanderten³⁾. Nordenskiöld nimmt bei einigen in der Tabelle aufgeführten Kulturelementen (III 2,5 und 6; V 4 und 5; VIII 4) an, daß die Chacoindianer sie von den Kulturvölkern im Westen erhielten (darunter auch die kurze Holzkeule, deren Ableitung von der altperuanischen Steinkopfkeule ich oben S. 327 bestritten habe). Die große Zahl der sonstigen subarktischen Elemente im Gran Chaco rechtfertigt es indessen, auch diese zu dem der Hochgebirgskultur und den Chacoindianern gemeinsamen Urbesitz zu rechnen, eine Möglichkeit, die Nordenskiöld selbst bei Bola und Steinschleuder zugibt⁴⁾. Man darf nicht vergessen, daß es gerade die primitiveren Chacostämme der Mataco- und Maskoi-Gruppe sind, auf die besonders viele von den Elementen der Tabelle entfallen, während sie bei den höher stehenden, stärker vom Westen her beeinflussten Guaikurú zurücktreten.

Soweit die Araukaner in Frage kommen, deckt sich das Resultat der Untersuchung mit der Feststellung Latchams und Coopers, daß sie vor der inkaischen Eroberung nomadische Jäger und Fischer mit Fellkleidern und primitiven Behausungen (Zweighütten oder Fellzelten) waren.

¹⁾ Nordenskiöld (1918) S. 124f. und (1920) S. 76. Métraux (1928) S. 168f., 305. Ploetz und Métraux (1930) S. 130, 231f. W. Schmidt (1913) S. 1039. Schmidt und Koppers (1924) S. 117, 126.

²⁾ Cooper (1925) S. 411, 413. Ders. (1917) S. 213. Friederici (1915) S. 7f. Schmidt und Koppers (1924) S. 80, 82.

³⁾ Vgl. die eingehende Untersuchung der Chacokultur durch Nordenskiöld (1918) S. 240f.

⁴⁾ Nordenskiöld (1918) S. 251.

Sie hatten sich damals zwar, wohl unter dem Einfluß der Diaguita oder Atacameños, bereits einige Stufen über die südlich angrenzenden feuerländischen Stämme (Chonos und Alakuluf) erhoben, besaßen aber noch nicht die Kenntnis des Bodenbaus, der Töpferei und der Metalle und ließen noch nichts von der festen politischen und militärischen Organisation ahnen, die später ihren Jahrhunderte dauernden heroischen Widerstand gegen die Spanier ermöglichte¹). Auch die Araukaner wurzeln also tief im Jägertum der Südspitze Südamerikas und hielten daher auch zäh an vielen, von den ersten Einwanderern aus dem Norden mitgebrachten Kulturformen fest. Hiermit hängt es wahrscheinlich zusammen, daß dieser uralte Kulturbesitz des subarktischen Jägertums auch bei den Pampasvölkern noch so zahlreich vertreten ist (mit 28 Elementen), denn die neuere Pampaskultur steht ganz unter dem Einfluß der von Westen her eingewanderten araukanischen Stämme. Andererseits zeigt die geringere Zahl der subarktischen Elemente bei den Patagoniern (24), wie die Einführung des Pferdes durch die Europäer, die bei ihnen erst zwischen 1670 und 1740 erfolgte²), das alte Jägertum der südlichen Steppen umgestaltete. Wenn man an die Verdrängung des Bogens durch Bola und Lanze, den Ersatz der mokkasinartigen Fußbekleidung durch die „Botas de potro“, die Umwandlung der Jagdmethoden und die Auflösung der alten Familienjagdbezirk-Verfassung denkt, kann man ermessen, wie viel anderes die Patagonier noch von ihrem alten Kulturbesitz verloren haben, der sie zu Magalhães', Drakes und Sarmientos Zeit fast auf die Stufe der heutigen Ona des Feuerlandes stellte³).

Von den 24 subarktischen Elementen Ostbrasiiliens gehören 14 der Kultur der Gê an, 7 der Kultur der Ostupí; 2 sind beiden gemeinsam, der Rest ist nur archäologisch belegt. Die Rolle, die die Gê hierbei spielen, tritt weniger in der Zahl, als in der Bedeutung der bei ihnen angetroffenen Elemente hervor, zu denen so charakteristische Züge des subarktischen Jägertums wie Windschirm- und Kuppelhütten, Versenkung der Hütten, Nahttatauierung, Feuerjagd, Erdofen, Steinkochen, Spiralflechtereie, Familienjagdbezirke, Hochgottglaube, Aussetzen der Leiche und Hundemythus-Komplex gehören. Das hohe Alter der Gê-Kultur ist von C. F. Ph. v. Martius bis zu A. Métraux und C. Nimuendajú immer wieder nachdrücklich hervorgehoben worden; die anthropologischen Beziehungen der Gê zu der paläoamerikanischen Lagoa-Santa-Rasse sind anerkannt — kein Wunder also, daß sich gerade bei ihnen wesentliche Bestandteile der Kultur der ältesten Einwanderer erhalten haben, trotz ihrer Wohnsitze in einem tropischen Lande, dessen Klima der Erhaltung vieler Elemente dieser nördlichen Kultur nicht günstig war. Nach H. Ploetz und A. Métraux steht die Kultur der östlichen und südlichen Gê der Kultur der Chacovölker und anderer archaischer Völker Südamerikas (Sirionó, Guayakí, Makú) am nächsten⁴), ein Urteil, das auch durch Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die subarktischen Elemente bestätigt wird. Diejenigen Gê-Stämme, die unter den Einfluß der Ostupí gerieten, wie die Kamakan, Coroados und Kaingang, haben auch stärkere Einbuße an subarktischen Elementen erlitten, als ihre primitiveren Stammesgenossen, die Botokuden, Purí usw. Die Ostupí selbst sind, wie Métraux festgestellt hat, ein sehr typisches Volk des nördlichen und östlichen tropischen Urwald-

¹) Latcham (1909) S. 335f. Cooper (1925) S. 409f., 412f.

²) Meine Angabe in der *Illustr. Völkerkunde*, hrsg. von G. Buschan, 2. Aufl. (Stuttgart 1922f.) I S. 208 ist also zu berichtigen. Vgl. Cooper (1925) S. 406f.

³) Ihre damaligen Unterschiede von den Ona waren weit geringer, als die Unterschiede der Araukaner von den Chonos und Alakuluf. Vgl. S. 365.

⁴) Ploetz und Métraux (1930) S. 233. „Les Zê constituent la plus ancienne couche de civilisation du Brésil oriental et central.“

gebietes mit ganz geringen Beziehungen zum Westen und Süden¹⁾, so daß man bei ihnen nur wenige von jenen Elementen der alten Jägerkultur erwarten kann. Die Zahl derselben ist möglicherweise noch geringer, als ich oben angab, denn Métraux rechnet nur die röhrenförmige Tabakspfeife dazu, die bei den Osttupí noch ausschließlich als Gerät des Schamanen diente und bei anderen Tupí-Stämmen nicht vorkommt, so daß die häufig in den brasilianischen Küstenstaaten gefundenen tönernen Röhrenpfeifen kaum von Tupí herrühren dürften. Die Angabe über Fellmäntel bei den Cario bezieht Métraux auf einen Charrúa-Stamm, über Erdöfen bei den Tupinamba auf die Gê. Von der Steinschleuder glaubt er im Gegensatz zu Friederici, daß sie den Osttupí unbekannt war²⁾. Danach wird man wohl auch von den übrigen subarktischen Elementen (IV 10, VII 1 und 4, IX 8) annehmen können, daß die Osttupí sie von anderen Völkern übernahmen.

Überraschend ist der verhältnismäßig hohe Prozentsatz subarktischer Kulturelemente bei den Kulturvölkern des mittleren Andengebiets. Die große Dürftigkeit der spanischen Berichte über die Diaguita, Atacameños und Omaguaca ist sicher daran schuld, daß diese Völkergruppe in der Tabelle nicht ebenfalls mit einem stärkeren Anteil an diesen Kulturelementen vertreten ist. Wir wissen, daß die drei Völker äußerst kriegerisch waren, große Bogenschützen, die sich nie von ihren Bögen und wohlgefüllten Köchern trennten, wie ein alter Bericht über die Diaguita aus dem Jahre 1601 erzählt. Auch unter den Funden des Atacameño-Gebietes bilden Bögen, Pfeile und Lederköcher einen wichtigen Bestandteil. Die Jagd auf Guanakos und Strauße, deren Bilder auf den Felszeichnungen häufig sind, und das Einsammeln der Algarrobo-Früchte, aus denen ein berauschendes Getränk bereitet wurde, spielte bei den Diaguita noch immer eine große Rolle neben dem von den Peruanern eingeführten Ackerbau und der Llamazucht. Das Kulturbild dieser Völker entsprach also ungefähr dem der nördlichen Araukaner. Alle höhere Kultur, die sie besaßen, verdankten sie den Völkern Perus und Boliviens, die schon in der Proto-Nazca- und Tiahuanaco-Epoche stark auf Nordwestargentinien einwirkten und in der Inkazeit unter Yahuar Huacac zuerst die Atacameños, dann unter Yupanqui (Huiracocha) die Diaguita unterwarfen. An der Tatsache dieses mächtigen peruanischen Kultureinflusses, der sich auch in der vorspanischen Einführung der Quechua-Sprache und des Sonnenkults äußert, ist nicht zu zweifeln, wie Boman, Uhle und Debenedetti im Gegensatz zu den Verfechtern einer autonomen, höheren Diaguita-Kultur bewiesen haben³⁾.

Die Diaguita und Atacameños weisen nach der Tabelle 18 subarktische Kulturelemente auf, die nächstfolgende Gruppe der Uru, Chango und älteren Bewohner von Arica 22. Ich habe bereits in der Einleitung zu meinem Aufsatz (S. 287f.) auf das über ausaltertümliche Kulturbild dieser drei sprachlich wahrscheinlich nahe verwandten Stämme hingewiesen, die zusammen die Urbevölkerung des südlichen bolivianischen Hochlandes und der angrenzenden chilenisch-peruanischen Küste bildeten und bis in die Gegenwart hinein nomadische Jäger und Fischer blieben. Die alten Fischer von Arica und Taltal standen kulturell den modernen Feuerländern sehr nahe⁴⁾. Eine auf ähnlicher Kulturstufe verharrende Bevölkerung muß man sich auch als Unterschicht in den peruanischen Hoch- und

¹⁾ Métraux (1928) S. 303f.

²⁾ Métraux (1928) S. 80, 107, 111, 116f., 125, 210f.

³⁾ Boman (1908) I S. 12f., 58f., 73f., 187f. Uhle (1912). Debenedetti (1912).

⁴⁾ Cooper (1925) S. 413.

Küstenländern vorstellen. Fischerei und Jagd spielten noch in der Wirtschaft der peruanischen Kulturvölker eine keineswegs ganz nebensächliche Rolle, wie die zahlreichen Fischfang- und Jagdszenen unter den Darstellungen der Proto-Chimu-Vasen lehren. Bezeichnenderweise behielt der Inkastaat von allen Jagdmethoden nur die großen Treibjagden (Chacu) bei, die für das subarktische amerikanische Jägertum besonders charakteristisch sind (S. 325f.). Die Puna, auf der sie stattfanden, war auch der Schauplatz, auf dem sich die Zähmung und Domestikation des Llamas und Alpakas, der beiden einzigen echten Haustiere der neuen Welt, vollzog. Da die beiden Hauptjagdtiere der Peruaner, Vicuña und Guanako, derselben Gattung angehören, wie Llama und Alpaka, liegt der Schluß nahe, daß auch diese Haustiere in einer noch nicht allzu lange zurückliegenden Zeit ebenfalls Jagdtiere waren und ihre Domestikation sich ganz allmählich aus der Handhabung der großen Treibjagden entwickelte, bei denen noch in der Gegenwart die Vicuñas nicht getötet, sondern nur geschoren und dann wieder freigelassen wurden (S. 325). Denn nicht viel anders behandelt man die zahmen Llamas, die das ganze Jahr frei auf den Hochebenen weiden und nur zur Schur nach den Hütten getrieben werden. Hieraus ergibt sich weiter, daß nicht nur die Methoden, sondern auch die Motive der altperuanischen Tierzucht unmittelbar an das Jägertum anknüpfen. Die vier genannten neuweltlichen Kamelarten wurden nämlich alle mehr oder weniger ihrer Wolle wegen gejagt oder gezüchtet, die beim Peruaner nach der Ausbildung der gewebten Kleider an die Stelle des Tierfells trat, um dessentwillen der Patagonier und Pampasindianer in erster Linie das Guanako jagte. Alle weitere wirtschaftliche Ausnützung des Llamas als Lasttier, Dunglieferant und Schlachttier bildete sich erst im Laufe der Zeit heraus. Somit hat sich auch der tierzüchtende Hochlandsperuaner innerlich noch nicht weit vom Jägertum entfernt. Ein ähnliches Resultat ergibt sich, wenn man die Bodenkultur der Hochlandsperuaner untersucht, die ja in erster Linie auf dem Anbau der Kartoffel beruht. Trimborn weist darauf hin, daß die Kartoffel noch in neuerer Zeit in Chile und Peru wildwachsend vorkam und durch Einsammeln, nicht Anbau, gewonnen wurde. In ihrer pflanzlichen Ernährung standen also die Hochlandsvölker Perus den Sammlern verhältnismäßig nahe. Der Übergang zum Kartoffelanbau ist sicher unter dem Einfluß der von Mittelamerika vordringenden Maiskultur erfolgt. Trimborn und Koppers lassen auch die peruanische Llamazucht auf fremde, hier natürlich altweltliche, Einwirkung zurückgehen und halten ozeanische Völker für die Träger dieser Einwirkung. Die enge Verknüpfung der Llamazucht mit der Vicuña jagd, deren Hauptmethode subarktischen Ursprungs war, macht diese Annahme unnötig, bildet aber andererseits eine ausgezeichnete Bestätigung der Theorie Koppers' von der Entstehung der Viehzucht überhaupt¹⁾.

Aus der Verwurzelung des Indianers der peruanischen Puna im Jägertum erklärt es sich, daß sogar die höhere Hochlandskultur, die sich in der Tiahuanaco- und Inkazeit entwickelte und in vielen Äußerungen des materiellen Daseins bis heute fortlebt, in unserer Tabelle noch 22 subarktische Elemente aufweist. Bezeichnenderweise gehören aber die beiden einzigen, die sich auf geistigem Gebiet nachweisen ließen (IX 9 und 10), nicht den ehemals herrschenden Völkern (Aimará und Quechua) an, sondern

¹⁾ Trimborn (1928). Koppers (1929) und (1932). Der Unterschied zwischen dem „symbiotischen“ Verhältnis zum Tier bei den Hochlandsperuanern und dem „parasitären“ bei den amerikanischen Jägervölkern ist übrigens gar nicht so groß, wie Lips und mit ihm Trimborn (S. 660) annehmen, da die letzteren bereits Schonzeiten beobachten und den Abschluß nach einem bestimmten Plan vornehmen. Vgl. oben S. 331 und Koppers (1932) S. 181f.

älteren, zurückgedrängten Teilen der Bevölkerung (Huarochiri, Huanca). Im mittleren Abschnitt der peruanischen Küste hat Uhle an verschiedenen Stellen (Supe, Chancay, Ancón, Lima) die Existenz einer primitiven Fischerbevölkerung nachgewiesen, die große Muschelhaufen hinterließ und vielleicht mit den alten Fischern Aricas zusammenhing¹⁾. Ziemlich unvermittelt bauen auf dieser Schicht die höheren Kulturen Proto-Chimu, Proto-Lima und Proto-Nazca auf. Ihr plötzliches Dasein läßt sich nur mit Einflüssen von Mittelamerika her erklären, die die peruanische Küste wahrscheinlich über die Etappe Ecuador erreichten. Trotzdem müssen sogar diese späteren Küstenkulturen noch manche Züge der alten Jäger- und Fischerkultur beibehalten haben, wie ihr Anteil an unserer Tabelle (20 Elemente) beweist. Besonders bemerkenswert sind hierunter die von Tello in Paracas festgestellten unterirdischen Häuser mit Dachtür²⁾, denn sie bildeten offenbar einen Rest subarktischer Lebensformen inmitten einer höheren Ackerbaukultur, wie die unterirdischen, durch eine Deckenöffnung zugänglichen Kivas in den nordamerikanischen Pueblos und Cliffdwellings.

Unzweifelhaft hängen also auch die mittleren und südlichen Andenkulturen ebenso, wie die alten Völker Ostbrasiens, durch viele starke Bande mit den Jäger- und Fischervölkern der Südspitze zusammen, so daß ein Substrat vorhanden gewesen sein muß, das markante Züge des subarktischen Jägertums trug. Diese wichtige Komponente der altperuanischen Kultur hat Rivet völlig außer acht gelassen, als er den Aufbau der südamerikanischen Andenkulturen untersuchte. In seiner Abneigung gegen die angebliche „westliche Trugspiegelung“ der amerikanischen Kulturgeschichte ist er in den entgegengesetzten Fehler verfallen, zahlreiche wesentliche Züge der Andenkulturen, von den primitivsten bis zu den höchsten, nicht nur aus dem Norden (Mittelamerika), sondern auch aus den Amazonas- und Orinoko-Ländern abzuleiten³⁾. Die starken mittelamerikanischen Einflüsse auf die Andenkulturen sind unbestreitbar, stehen hier aber nicht zur Erörterung. Um so größeren Widerspruch muß Rivets Annahme überwiegender amazonischer Einwirkungen auf das Andengebiet erwecken. Selbst die älteste Kulturwelle des Hochlandes, die ihre Spuren in den Muschelhaufen der Küste und in der Existenz der Uru hinterließ, gilt Rivet bereits als amazonischen Ursprungs, weil er die Uru- mit den Aruak-Sprachen verknüpft. Wenn hier wirklich eine Urverwandtschaft und keine bloße sprachliche Angleichung besteht, so würde diese Tatsache doch nur besagen, daß in sehr alter Zeit ein Aruak-Stamm das peruanisch-bolivianische Hochland erstieg und die damals dort noch herrschende Jäger- und Fischerkultur subarktischen Gepräges annahm, wenn er nicht selbst noch stark in dieser Kultur befangen war, wie es ursprünglich natürlich auch die Völker der großen Stromniederungen gewesen sein müssen. Mit der späteren Kultur der Aruak, die typische tropische Bodenbauer waren, hat die Uru-Kultur jedenfalls nichts zu tun⁴⁾.

¹⁾ Uhle (1906), (1910) S. 352f., (1913), (1925).

²⁾ Tello (1929) S. 127f.

³⁾ Rivet (1925). Um diese Hypothese mit seiner Ozeanier-Hypothese (vgl. Rivet, 1925a) in Einklang zu bringen, hält er es für möglich, daß die Ozeanier auf den Westen Südamerikas nicht direkt, sondern auf dem Umweg über den Osten gewirkt haben. Auf diese Weise sollen u. a. Speerschleudern, Kopftrophäen, Panflöten und Blasrohre in den Andenländern eingeführt worden sein (1925, S. 3, Anm.).

⁴⁾ Das gleiche gilt für die Pasto und Palta Ecuadors, die nach Rivet (1925) S. 6 mit den Tukano bzw. Jivaro sprachverwandt sind: die bei den letzteren gefundenen Parallelen zur Andenkultur (Quarzzyylinder der Tukano, Haarverlängerungen der Jivaro usw.) stammen natürlich aus dieser und wurden nicht umgekehrt von den Tieflandstämmen eingeführt. Auch Hopi und Azteken brachten nicht

Darüber hinaus fehlen für ein gemeinsames Substrat aller Kulturen des westlichen Südamerika (und sogar Mexikos und Mittelamerikas!), „dessen Ursprung in den weiten Ebenen im Osten der Kordilleren, besonders im Amazonas- und Orinoko-Becken zu suchen ist“, wie Rivet behauptet, alle Beweise und sogar Wahrscheinlichkeitsgründe. Denn die ersten Wanderungen der subarktischen Jägervölker Nordamerikas nach Süden folgten sicher dem Zuge der Kordilleren, die diesen nordischen Menschen klimatisch besser zusagten, als die heißen, urwaldbedeckten Ebenen im Osten des Gebirges, das sie erst verließen, als im südlichen Chaco die weiten Steppen und Hügelländer mit gemäßigttem Klima begannen. Auch im ostandinen tropischen Südamerika sitzen die Völker mit altertümlicher Jägerkultur (Gê, Bororó) im urwaldfreien Sertão und Hügelland, denn der Urwald bietet ja dem primitiven Jäger und Fischer weit geringeren Ertrag, als die offene Park- und Steppenlandschaft und die Meeresküste. Selbst im Gebirge haben sich die Spuren des subarktischen Jägertums nur da reichlicher erhalten, wo es außerhalb der Tropen lag, also vom mittleren Peru nach Süden, während die ecuadorianischen und columbischen Anden nur noch schwache Reste dieser Kultur beherbergen.

Natürlich fehlt es auch in den tropischen Gebirgstälern und Ebenen nicht ganz an solchen Resten, denn diese Gebiete sind selbst in ältester Zeit nicht bevölkerungsleer geblieben. Wahrscheinlich zogen besonders von den Gebirgs- und Hügelländern des Ostens (Guayana, Ostbrasilien) kleine Teile der ältesten Bevölkerung allmählich in den Urwald hinab oder wurden in ihn von nachdrängenden, höherstehenden Stämmen hineingeschoben. Dafür sprechen sowohl die Spuren einer Verbreitung der Gê bis ins westliche Amazonien, die man neuerdings festgestellt hat¹⁾, als auch die zahlreichen kleinen Gruppen sprachlich isolierter, kulturell tiefstehender Wald- und Flußnomaden, die man überall in Amazonien zwischen den seßhaften, bodenbauenden Stämmen der großen Sprachfamilien (Aruak, Karaiben, Tukano, Pano) antrifft, wie die Zwergvölker unter den Bantu des afrikanischen Urwaldes. Manchmal haben sie die Sprache, seltener auch die Lebensweise ihrer Nachbarn angenommen. Im letzteren Fall verrät sich ihre Altertümlichkeit nur noch in gewissen Zügen des materiellen oder geistigen Kulturbesitzes.

Von den 28 zerstreut im Nordanden-, Orinoko- und Amazonas-Gebiet auftretenden Kulturelementen unserer Tabelle²⁾ entfallen 8 auf diese kleinen, tiefstehenden Gruppen (Makú, Sirionó, Guayakí³⁾) und auf die reinen Jäger- und Fischervölker außerhalb der Anden, des Chaco und Gê-Gebietes (Warrau, Bororó, Guató). Die Nachbarschaft dieser Stämme macht es begreiflich, daß manche Kulturelemente der Tabelle auch bei den Siusí, Mojos, Guarayú, Paressí, Guaraní und Kaingúá auftauchen, die zu den großen Sprachfamilien der Aruak und Tupí gehören. Die kultu-

wesentliche Elemente ihrer alten schoschonischen Kultur ins Pueblagebiet bzw. mexikanische Hochland, sondern wurden kulturell fast restlos von den dort herrschenden Völkern aufgesaugt. Die in Amazonien archäologisch nachweisbare höhere Kultur (auf Marajó, am Cunaní, Beni, Mamoré usw., vgl. Rivet, 1925, S. 15) bildet keine Stütze für die behaupteten amazonischen Einflüsse auf die Andenkultur, da sie nicht in Amazonien entstand, sondern aus Columbien oder Mittelamerika herzuweisen und durchweg jünger als die andine Hochkultur ist. Vgl. im übrigen die Kritik Uhles (1926).

¹⁾ Nach Teßmann (1930) S. 620f. und 623 enthalten die ostperuanischen Tupí- und Pano-Sprachen Gê-Elemente, ebenso die isolierten des Iça-Yapurá-Gebietes (Uitoto, Muinane, Bora, Kandoschi usw.).

²⁾ Vgl. die Übersicht S. 345, Anm. 2.

³⁾ Die beiden letzteren haben zwar die Tupí-Sprache angenommen, sind aber kulturell fast unbeeinflusst von den umwohnenden höheren Stämmen geblieben. Métraux (1928) S. 282f., 285f.

rellen Wechselbeziehungen, die in Ostbrasilien zwischen den Tupí und Gê bestanden, erklären es vielleicht auch, daß noch andere Tupí-Stämme, wie die Mundurukú, Apiaká und Yuruna, verhältnismäßig häufig subarktische Kulturelemente aufweisen, am meisten die Mundurukú; hierbei ist noch zu beachten, daß Mundurukú und Apiaká sich sprachlich am weitesten von den Tupí entfernt hatten, also vielleicht ursprünglich fremdsprachliche, später „tupisierte“ Stämme waren, und daß brasilianische Forscher in dem später von diesen Stämmen besetzten Gebiet eine Kultur vom Gê-Typus voraussetzen¹). Daß die direkt am Rande des heutigen Gê-Gebietes wohnenden Karajá mehrfach an den subarktischen Kulturelementen beteiligt sind, ist leicht verständlich, um so mehr, als auch ihre Sprache starke Anklänge an die Gê-Sprachen aufweist und mindestens zwei Rassentypen in dem Stamm auftreten, von denen der eine vielleicht auf den Gê-Einschlag zurückzuführen ist. Im übrigen weisen die Karajá auch enge Beziehungen zu den Chacovölkern auf, denen sie einst näher gewohnt zu haben scheinen²). In einem ähnlichen Verhältnis, wie die Tupí und Karajá zu den Gê, standen viele Stämme der Andenabdachung zur Hochlandskultur, von der sie neben jüngeren Kulturelementen natürlich auch uralte des nordischen Substrates übernehmen konnten. Auf diese Weise erkläre ich mir das Auftreten einzelner subarktischer Züge bei den Jivaro, Andoa und Kandoschi³), den Aguano, die erst in neuerer Zeit ihre selbständige Sprache mit dem Quechua vertauschten⁴), Conibo, Amahuaca und Nokamán, Campa, Tambopata-Guarayo und Yurakare. Die Jivaro, die hier am stärksten beteiligt sind, standen auch sonst in regem Kulturaustausch mit den Andenvölkern, wie allein schon ihre Kopfhauttrophäen beweisen, die ein altes Element der westlichen amerikanischen Kulturländer waren (S. 319). Es ist aber auch möglich, daß die ecuadorianische und peruanische Andenabdachung ein Rückzugsgebiet älterer Kultur darstellt, die mit ihren Trägern durch die jüngeren Stämme von den Flüssen, ihren Wanderstraßen, ab ins Innere gedrängt wurde. Teßmann hat bei einer Anzahl der hier erwähnten Stämme (Amahuaca und Nokamán, Conibo, Kandoschi, Campa) mehr oder weniger große Reste einer „Altkultur“ festgestellt, die einige Elemente mit der durch Cooper erschlossenen ältesten Kultur der Südspitze, besonders ihrem westlichen Zweig, teilt (freier vorehelicher Geschlechtsverkehr, Vorherrschaft des Speers über den Bogen, Flöße statt Einbaumkanus usw.). Doch scheint auch diese „Altkultur“ in der Form, die ihr von Teßmann zugeschrieben wird, bereits starke Beimischungen aus späteren Kulturen aufzuweisen, da sie Elemente besitzt, die in Amerika so einwandfrei jüngeren Datums sind, wie die Couvade, das Giebeldachhaus, die Töpferei und Hängematte, die Stichtatauierung und Signaltrommel⁵). — Am schwierigsten zu erklären ist das Auftreten subarktischer Kulturelemente im Nordandengebiet (vgl. Karte, Nr. 7—14). Sieht man indes näher zu, so ergibt sich, daß die betreffenden Elemente z. T. nicht sehr typische Bestandteile des subarktischen Komplexes sind, wie die winkelförmige Tabakspfeife, eine späte Weiterbildung der graden (7, 13), und die vierzipfelige Kappe, eine Spezialform der halbkugeligen Kappe in der Tiahuanaco-Kultur (9); Binsenfloß (14) und Steinschleuder (8, 11, 12) wurden wohl erst sekundär aus dem

¹) E. Roquette-Pinto, Rondonia (Arch. Mus. Nac. do Rio de Janeiro XX, 1917) S. 205 (nach der in der folgenden Anm. zitierten Abhandlung F. Krauses).

²) Krause (1925).

³) Die Kandoschi könnten auch ein weit nach Westen vorgeschobener Gê-Stamm sein (S. 356, Anm. 1).

⁴) Teßmann (1930) S. 266, 622.

⁵) Teßmann (1930) S. 636f.

peruanischen Kulturkreis nach Norden verbreitet. Die Chocó, bei denen sich röhrenförmige Tabakspfeifen und Spiralwulstkörbe erhielten (letztere auch bei den Cuna), sind ein sprachlich isolierter Stamm, der vielleicht aus dem Gebiet östlich der Anden einwanderte, die sprachverwandten Cueva und Chibcha voneinander trennte und sich durch seine Hauptwaffe, den Bogen, scharf von den mit Speerschleudern kämpfenden Chibcha-Stämmen Columbiens unterschied¹⁾.

Es bleibt nun noch übrig, einen raschen Blick auf Alter und Zusammensetzung des subarktischen Kulturkomplexes in Südamerika zu werfen und dabei die Frage zu erörtern, ob seine Bestandteile einheitlichen oder verschiedenartigen Ursprungs sind.

Die Verbreitung der subarktischen Kulturgüter von Nord- nach Südamerika kann, wie Nordenskiöld bereits hervorgehoben hat²⁾, nur in ganz entlegenen Zeiten vor sich gegangen sein. Dafür gibt es verschiedene Beweise. Der wichtigste beruht auf der Erwägung, daß Nord- und Südamerika heute keine Sprache mehr gemein haben und zwischen nordamerikanischen Sprachen einerseits (die nord-mittelamerikanischen bis an die Grenze Costaricas eingeschlossen), südamerikanischen andererseits, von allgemeiner Typenähnlichkeit abgesehen, keine Verwandtschaft besteht; die Chibcha-Sprachen des südlichen Mittelamerika, das Aruakische auf den Antillen und in Florida gehen auf verhältnismäßig späte, im Sinne der urzeitlichen Einwanderung rückläufige Völkerbewegungen vom südamerikanischen Festland nach Norden zurück. Daraus ergibt sich, daß jene subarktischen Kulturelemente vor der entscheidenden Differenzierung der amerikanischen Sprachen bis in die Südspitze Südamerikas gelangten und sich dort noch erhielten, als die Sprachen längst ihren alten Zusammenhang verloren hatten. Daß ein solcher Sprachzusammenhang einst bestand, ist ebenso sicher wie die Rassenverwandtschaft des süd- und nordamerikanischen Indianers, die von keinem Anthropologen bestritten wird. Dabei braucht keineswegs angenommen zu werden, daß die einwandernden Uramerikaner sprachlich einheitlich waren. Sie bildeten ja auch bereits mehrere anthropologische Typen, die sich noch heute in den neun von E. v. Eickstedt unterschiedenen lang- und kurzköpfigen Rassengruppen Amerikas widerspiegeln³⁾. Aber daß schon in der Urzeit eine Spaltung in 100 oder mehr selbständige Sprachfamilien bestand, wie sie noch in den neuesten Klassifikationen aufgezählt werden⁴⁾, ist natürlich ausgeschlossen.

Nordenskiöld weist weiter darauf hin, daß die subarktischen Kulturelemente nur durch große Völkerwanderungen, nicht durch Entlehnung von Stamm zu Stamm nach Südamerika gelangt sein können, sonst würde nicht jene ungeheure Verbreitungslücke klaffen, die vom südlichen Nordamerika, Mexiko, Mittelamerika und nördlichen Südamerika gebildet wird. Er ist der Meinung, daß die alten Jägervölker mit ihrer subarktischen Kultur Mittelamerika rasch durchzogen, und daß ihnen später Völker mit höherer Kultur folgten, die ebenfalls aus dem Norden kamen, Mittelamerika besiedelten und Ackerbauer wurden⁵⁾. Aber auch von diesen Völkern

¹⁾ Lehmann (1920) I S. 70.

²⁾ Nordenskiöld (1931) S. 5f.

³⁾ Eskimide; Silvide, Margide, Brasilide, Lagide (Langköpfe); Pazifide, Zentralide, Andide, Pampide (Kurzköpfe). v. Eickstedt (1934) S. 678f. Rivet (1925a) S. 296 unterscheidet nur vier große amerikanische Rassengruppen (die Eskimo, eine lang- und zwei kurzköpfige), Wissler (1922) S. 352f. zwölf somatische Typenkreise.

⁴⁾ Rivet bei Meillet und Cohen (1924) S. 597f. W. Schmidt (1926) S. 163f.

⁵⁾ Nordenskiöld (1931) S. 10, 13.

kann die Bodenkultur nicht mitgebracht worden sein, denn es ist ganz deutlich, daß sie von Mittelamerika als Zentrum nach allen Richtungen ausstrahlte (S. 315), im Gegensatz zur alten Jägerkultur, die sich von Norden nach Süden verbreitete. Da man nicht annehmen kann, daß die gesamte Bodenkultur mit allen ihren Begleiterscheinungen von auswärts (Ozeanien) in Amerika einwanderte, was die Mehrzahl der Amerikanisten mit Nordenskiöld ablehnt, muß auch Mittelamerika ursprünglich von primitiven Sammlern und Jägern bewohnt gewesen sein, die vielleicht den heutigen Kaliforniern nahestanden¹⁾ und allmählich das Teocentli, ein dem Mais verwandtes Wildgras der mexikanischen Hochländer, für die Kultur gewannen, ebenso wie die Peruaner selbständig aus Llamajägern zu Llamazüchtern wurden. Weil aber die mittelamerikanische Urbevölkerung die Maiskultur ganz aus sich heraus entwickelte, hat sie sich auch am weitesten vom amerikanischen Jägertum mit seinen subarktischen Zügen entfernt, während die Peruaner, denen die Bodenkultur von Mittelamerika gebracht wurde (S. 354), viel zäher an ihm festhielten.

Die mittelamerikanische Verbreitungslücke ist demnach ein neuer Beweis für das hohe Alter der subarktischen Welle. Sie muß Südamerika erreicht haben, ehe die höheren mittelamerikanischen Kulturen entstanden. Nach Spinden wurde der Mayakalender im 7. vorchristlichen Jahrhundert erfunden. Damit stehen wir wahrscheinlich noch längst nicht an den Anfängen der höheren mittelamerikanischen Kultur überhaupt. Sie muß noch tief in die Epoche des sog. archaischen Stils hinabreichen, dessen Erzeugnisse bereits vor ungefähr 3000 Jahren von den Lavamassen des Cerro Ajusco nahe der Stadt Mexiko bedeckt wurden, und dessen Schöpfer nicht nur Ackerbau, Töpferei und Weberei kannten, sondern auch Pyramidenbauten und Steinskulpturen²⁾. Die subarktischen Jägervölker können also Mexiko und Mittelamerika nicht nach dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend durchzogen haben. Der Terminus post quem ist spätestens durch das Ende der letzten großen Vereisung gegeben, deren Abschmelzen in Mitteleuropa um 15—20000 v. Chr. begann und 8—10000 Jahre dauerte³⁾.

Außer diesen allgemeinen Erwägungen lehrt eine Durchmusterung der einzelnen Elemente unserer Tabelle, daß es sich hier nur um Reste sehr altertümlicher Kulturen handeln kann. In einigen Fällen ist dies auf amerikanischem Boden selbst durch Ausgrabungen bewiesen worden. Die Haarbürste findet sich in Arica und Pisagua, die Spiralflechtereie im Pueblagebiet nur in den ältesten Schichten—in den jüngeren wird die Haarbürste durch den Stäbchenkamm, die Spiralflechtereie durch das

¹⁾ Über die Verwandtschaft des Tlappaneco in Mexiko und des Subtiaba (Maribio) in Nicaragua mit den kalifornischen Hoka-Sprachen vgl. W. Schmidt (1926) S. 198.

²⁾ Spinden (1924) S. 157f.; ders. (1922) S. 43f. Die von Cummings ausgegrabene Pyramide von Cuicuilco gehört einer späteren Phase der archaischen Kultur an als die Funde unter dem Pedregal von S. Angel (Copilco), wurde aber ebenfalls schon vor dem Lavaerguß des Cerro Ajusco errichtet, den G. C. Vaillant daher nicht so weit zurückdatiert wie Spinden. Beide Phasen waren „far from primitive“ und müssen Vorläufer nach Art der „Basket-maker“ besessen haben. Vaillant (1931) S. 337f.

³⁾ Penck (1930). Menghin (1931) S. 42f. Die amerikanischen Geologen setzen wesentlich längere Zeiträume voraus. Ausschließlich postglaziale Einwanderung des Menschen in Amerika vertritt unter den amerikanischen Anthropologen Hrdlička, dessen Skeptizismus gegenüber allen in Amerika auf ein Zusammenleben des Menschen mit ausgestorbenen Tieren hindeutenden Funden viel zu weit geht. Boas, Penck, Obermayer u. a. nehmen dagegen bereits mehrere Einwanderungen in den letzten Interglazialen an, woraus sich die starke Sprachenzerklüftung und Rassenschichtung gut erklären würde (v. Eickstedt, 1934. S. 796f., 800f.).

Stufengeflecht verdrängt, zwei Elemente der Ackerbaukultur in den betreffenden Gebieten¹⁾. Schon aus rein theoretischen Erwägungen heraus ließe sich auch auf das hohe Alter der pech- oder harzgedichteten Körbe und der Fell- und Federstrickgeflechte schließen, wenn wir nicht wüßten, daß diese Formen der Technik tatsächlich in manchen Gegenden Amerikas Vorläufer der Tongefäße und gewebten Stoffe waren. Das gleiche gilt vom Saugrohr, aus dem sich nach Birket-Smiths überzeugendem Nachweis in Amerika die Tabakspfeife entwickelte, und von den losen Kapuzen, losen Ärmeln und Beinlingen, die natürlich eher da waren, als Kapuzenröcke, Ärmelkleider und Hosen. Die drei letztgenannten Kleidungsstücke fehlen in Südamerika entweder ganz oder hatten nur eine beschränkte Verbreitung, während sie in Nordamerika reich entwickelt waren, eine Erscheinung, die sich noch bei vielen anderen Kultur-elementen unserer Tabelle wiederholt. Südamerika hat auch fast immer die primitivere, also ältere Form des jeweiligen subarktischen Kultur-elements bewahrt; man braucht nur an die nordamerikanischen Zweigkuppelhütten und Mokkasins, Rindenbehälter, Rinden- und Hautboote zu denken, um den Unterschied in die Augen springen zu lassen. Daß spätere arktische und subarktische Kulturwellen mit höher entwickelten Formen Südamerika überhaupt nicht mehr erreichten, weil damals bereits die unübersteigbare Schranke der Hochkulturen den Weg versperrte, hat Nordenskiöld erwähnt. Er zählt unter den Elementen, die die nordamerikanische Jägerkultur der südamerikanischen voraus hatte, die zugeschnittene und dem Körper angepaßte Kleidung. Handschuhe, Fellschaber mit Doppelgriff, verstärkte und zusammengesetzte Bögen, Harpunen mit Schwimmblasen, alle Landtransportgeräte einschließlich der „Travois“ mit Hunden als Zugtieren, die Borstenstickerei und verschiedene Spiele (darunter den „Doppelball“) auf²⁾.

Ich habe bisher mehrfach von einem subarktischen Kulturkomplex in Südamerika gesprochen, doch sollte dieser Ausdruck lediglich die Gesamtheit der aus dem subarktischen Jägertum übernommenen Kulturelemente gegen alle diejenigen abgrenzen, die aus den seßhaften, bodenbauenden Kulturen stammen, nicht aber im Sinne der Kulturkreislehre ihren einheitlichen Ursprung betonen. Es ist auf den ersten Blick klar, daß in der Tabelle S. 347—349 vielfach heterogene Elemente, ältere und jüngere Kulturgüter nebeneinander stehen. Haarbürsten und Kämmе, Steinschleudern und Bögen scheinen sich in ihrer Verbreitung oft auszuschließen, und zwischen der ganz primitiven Zweigkuppelhütte und dem gerüstlosen, kunstvollen Erdkuppelhaus liegt sicher eine lange Entwicklungsspanne, wie ich S. 312 hervorgehoben habe. Auch die winkelförmige Tabakspfeife und das Plankenboot haben sich weit von ihren Ausgangspunkten, Saugrohr und genähtem Rindenkahn, entfernt und sind möglicherweise von jüngeren Kulturen übernommene, weitergebildete und dann wieder an die älteren abgegebene Elemente, so daß sie streng genommen nicht mehr hierher gehören³⁾. Lassen sich nun noch heute die subarktischen Elemente in Südamerika bestimmten Kultur- und Völkerwellen zuweisen?

¹⁾ Uhle bei Nordenskiöld (1918) S. 144f. Guernsey und Kidder (1921) S. 59, 111.

²⁾ Nordenskiöld (1931) S. 14.

³⁾ Nach der Kulturkreislehre wurde das Plankenboot durch die Zweiklassenkultur, die Tabakspfeife durch die Bogenkultur, also eine ältere und jüngere Phase der primitiven Bodenbaukulturen, verbreitet (Menghin, 1931, S. 498, 512). Auch Cooper (1925) S. 409 läßt beide aus den Ackerbaugebieten nach der Südspitze Südamerikas gelangen. Weiteres über das genähte Rindenboot S. 364.

Der einzige systematische Versuch, der bisher unternommen wurde, um die vor- und frühgeschichtlichen Kulturen der ganzen Erde inhaltlich und zeitlich voneinander zu sondern und ihre gegenseitigen Verflechtungen und Abhängigkeiten zu entwirren, ist die von Fritz Kern und Oswald Menghin neuerdings mit Erfolg ausgebaut und auf das vorgeschichtliche Fundmaterial ausgedehnte Kulturkreislehre. Da sie einen großen Teil der in unserer Tabelle genannten Kulturelemente in Betracht zieht, sind ihre Resultate im Vergleich mit den unabhängig von ihr und mit anderen Methoden rein aus dem amerikanischen Material heraus erschlossenen kulturgeschichtlichen Tatsachen von besonderer Bedeutung¹⁾.

Die Kulturkreislehre unterscheidet neuerdings zwei große Entwicklungsphasen als Vorläufer der „Vollkultur“, deren eine aus der anderen hervorging: die „Ur-“ oder „Grundkultur“ und die ältere und jüngere „Stammkultur“. Schon die Grundkultur ist nicht einheitlich, sondern läßt vier Zweige erkennen: den pygmoiden, tasmanoiden, australoiden und eskimoiden. Diese Zweige sind aber nicht immer deutlich voneinander getrennt, besonders nicht in Südamerika: die Südspitze empfing mit den ersten Einwanderern eine ungeteilte Grundkultur, in der sich Bestandteile der drei erstgenannten Zweige unlöslich miteinander verbunden hatten. Zu dieser Grundkultur gehören von den Elementen unserer Tabelle die Windschirme, Zweigkuppelhütten, Fellmäntel, Bögen und Pfeile, kurzen Wurfspeere, Spiralwulstkörbe, Binsenflöße, Jagdbezirke als anerkannter Hordenbesitz und der Hochgottglaube. Mit oder nach diesem Komplex gelangten auch Elemente der eskimoiden Grundkultur bis in das südliche Südamerika: die Versenkung und Gangtür der Kuppelhütten, das Schlagfeuerzeug, die Schleudern, genähten und ungenähten Fellbehälter, primitiven Fellboote und das einfache Aussetzen der Leichen statt des in den anderen Grundkulturen geübten Erdbegräbnisses. Ferner ist noch die Harpune dazu zu rechnen (der Speer gehört bereits den anderen Grundkulturen an).

In Mittelasien hatte sich unterdessen, der Kulturkreislehre zufolge, eine der tasmanoiden Grundkultur nahestehende frühe und ebenfalls noch sehr altertümliche „Stammkultur“ gebildet, die totemistische, deren Elemente mit einer späteren Völkerwelle auch nach Südamerika getragen wurden. Hier ist sie aber nirgends mehr rein, sondern nur noch bruchstückweise, von jüngeren Kulturen zertrümmert und zerstreut, anzutreffen, und zwar besonders bei den Gê und den sprachisolierten Stämmen der Amazonas- und Orinokoniederung. In die Andenländer scheint sie überhaupt erst im Verein mit der ältesten Bodenbaukultur (der „Zweiklassen-“ oder „Altpflanzerischen Kultur“) eingewandert zu sein, doch nehmen ihre Elemente im Bereich der Anden von Norden nach Süden an Zahl und Bedeutung zu, während die der Zweiklassenkultur zurücktreten, was eigentlich auf eine spätere, unvollständige Überlagerung durch die letztere hindeutet. Unter den Elementen unserer Tabelle findet sich nicht viel von dem, was die Kulturkreislehre der Totemkultur zuschreibt: der Steindolch, der wahrscheinlich schon in der tasmanoiden Klingentechnik Vorläufer besaß, und die Plattformbestattung, deren Zugehörigkeit zu diesem Komplex nicht einmal gesichert ist. Die übrigen Elemente der Totemkultur (Kegeldachhütten, Rindengürtel, Penisfutterale, Speerschleudern, Totemismus, Beschneidung) gehören in Südamerika ebenso sehr und sogar überwiegend zum Besitz der bodenbauenden Stämme. Mit oder nach der Totemkultur, deren Bestand den Schluß auf tropische oder sub-

¹⁾ W. Schmidt (1913). Graebner (1923) S. 475f. Schmidt und Koppers (1924) S. 115f. Menghin (1931) S. 481—504.

tropische Kulturbeziehungen zuläßt, sind wiederum arktische und subarktische Kulturelemente nach Südamerika gelangt. Sie entstammten der ältesten Viehzüchterkultur, die im nördlichen Eurasien unmittelbar aus der eskimoiden Grundkultur hervorgegangen war. Von den uns interessierenden Kulturelementen gehören ihr nach Menghin das Kegelzelt und die entwickelteren Fellkleider, Fell- und Rindenbehälter sowie Fellboote an. Da diese alten Viehzüchter bereits Ärmelröcke mit Kapuzen und Hosen trugen, können die Separatärmel, losen Kapuzen und Leggings wohl nur ihren Vorläufern, den Trägern der eskimoiden Grundkultur, zugeschrieben werden. Im übrigen wurde dieser Komplex nur teilweise nach Amerika übertragen, vor allem ohne sein Hauptmerkmal, die Rentierzucht, die nicht einmal die Eskimo übernahmen, während Menghin geneigt ist, den Hund als Haustier erst dieser verhältnismäßig späten Kulturwelle zuzuschreiben. Manche Elemente des Komplexes gelangten nur bis Nordamerika, wie die verstärkten Bögen und die Harpunen mit Schwimmbalse.

Es waren also nach der Kulturkreislehre mindestens vier große Einwandererwellen, denen die alte Sammler-, Jäger- und Fischerkultur Amerikas ihr Dasein und ihren heutigen Bestand verdankt: zwei von südlicher und zwei von nördlicher Herkunft. Alle erreichten Amerika auf dem Landwege über die Beringstraße, denn keine verfügte über die Wasserfahrzeuge, die ein Überqueren des Ozeans möglich gemacht hätten. Dadurch erledigt sich die Hypothese Rivets, den Parallelen zwischen den australischen und Tschon- (patagonischen) Sprachen veranlaßten, eine direkte überseeische Beziehung zwischen Australien und der Südspitze Südamerikas anzunehmen¹⁾. Da die äußerst primitiven Wasserfahrzeuge beider Gebiete Hochseeschiffahrten nach Art der austronesischen einfach ausschließen, sucht Rivet diese Schwierigkeit mit verschiedenen Hypothesen zu umgehen. Ursprünglich glaubte er, daß die Schiffahrtskunst in Australien und Patagonien seit der Urzeit stark degeneriert sei, oder daß australische Schiffsmannschaften sich melanesischer oder polynesischer Führung anvertraut hätten. Später wird in Anlehnung an eine Vermutung von A. A. Mendes Corrêa ein milderer Klima, das die Fahrt längs den antarktischen Küsten ermöglichte, oder umgekehrt ein Vordringen der antarktischen Eiskalotte, das den Weg zwischen den beiden Südkontinenten abkürzte, zur Erklärung herangezogen. Der Landweg erscheint Rivet sowohl wegen der riesigen Entfernungen, als auch, weil er kulturelle Zwischenglieder zwischen Australien und Patagonien vermißt, als indiskutabel. Beide Einwände sind aber gegenstandslos und erklären sich z. T. aus einer zu engen Fassung des Begriffes der australoiden Kultur. Wenn ein bestimmter Komplex von der Kulturkreislehre „australoid“ genannt wird, so bedeutet dies natürlich nicht, daß Heimat und Ausstrahlungsherd in Australien liegen müssen, sondern nur, daß er sich gegenwärtig am reinsten in Australien erhalten hat. Sobald man annimmt, daß die Wiege der australoiden Kultur in Asien lag, verkürzt sich der Weg nach Amerika schon erheblich; außerdem fehlen die kulturellen Zwischenglieder in Amerika keineswegs, nur sind sie in Nordamerika infolge der Überlagerung durch spätere Kulturen stärker in den Hintergrund gedrängt worden als in der Südspitze Südamerikas. Wie stark das australoide Element noch in Zentralkalifornien hervortritt, haben die Untersuchungen P. W. Schmidts gelehrt²⁾. Die Parallelen zwischen dem Tschon und den australischen Sprachen sind überdies viel weniger überzeugend, als die-

¹⁾ Rivet (1925a) S. 305f. Ders. (1925b, 1926, 1926a und b). Hierzu Friederici (1929) S. 351 und Koppers (1930a).

²⁾ W. Schmidt (1922).

jenigen zwischen den Hoka- und malaiopolynesischen Sprachen, wie Rivet selbst zugibt. Wenn er auch mit 93 Wortstämmen operiert, die Gemeingut der australischen Sprachen sind, so ist doch auf der einen Seite die Tatsache zu berücksichtigen, daß alle australischen Sprachen trotz ihrer großen Verschiedenheit zum Vergleich herangezogen werden, auf der anderen die große Dürftigkeit unseres Materials über die Tschon-Sprachen. Ferner ist es erstaunlich, daß gerade die Tschon-Sprachen im Osten Südamerikas australoid sein sollen, während die ebenso alten araukanischen und feuerländischen auf der pazifischen Seite keine Spur dieser hypothetischen Verwandtschaft aufweisen, und daß sich die Verwandtschaft der Tschon- und australischen Sprachen in dem gleichen Zeitraum erhielt, der genügte, um die Verwandtschaft der nord- und südamerikanischen Sprachen vollkommen zu verwischen.

Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr darin, zu erklären, auf welchem Wege die ältesten Komplexe der Kulturkreislehre nach Südamerika gelangten, als vielmehr, wie sie nach dem Durchwandern der kalten Zone in Nordamerika überhaupt noch etwas von ihrem ursprünglichen, einem warmen Klima angepaßten Besitz bewahren konnten. Schon Graebner hat dies empfunden, denn er schreibt sowohl dem australoiden wie dem totemistischen Komplex in Südamerika besondere, in anderen Erdteilen nicht wahrnehmbare arktische oder subarktische Züge zu¹⁾. Die neuere (Wiener) Richtung der Kulturkreislehre läßt dagegen neben und anscheinend unabhängig von den beiden südlich beheimateten Komplexen (der aus drei Komponenten bestehenden „Grundkultur“ und der Totemkultur) besondere arktische und subarktische Kulturen bis in die Südspitze Südamerikas vordringen. Auch nach John M. Cooper, dem meines Wissens einzigen Forscher, der bisher die Kulturkreise des südlichsten Südamerika und ihre Überschiebung untersucht hat, ohne von der Kulturkreislehre beeinflußt zu sein, gabelt sich der älteste Kulturstrom in zwei getrennt bis zum Feuerland reichende Arme, die sich aber nur teilweise mit den Komplexen der deutschen Kulturkreisforscher decken²⁾.

Cooper unterscheidet drei große Kulturströme (Cultural drifts), die das ethnographische Bild der Südspitze zwischen Arica, dem Chaco und der Magalhães-Straße gestalteten: einen archaischen, vorspanischen und geschichtlichen. Der älteste brachte eine Reihe von Elementen mit, die nahezu kontinuierlich über das ganze araukanische, patagonische und feuerländische Gebiet verbreitet sind, woraus sich mit ziemlicher Sicherheit schließen läßt, daß diese Züge „zu dem archaischen Kulturbesitz sehr früher oder der frühesten Einwanderer in die Südspitze des Erdteils gehörten“. Wir finden darunter die Fellmäntel, Keulen, Familien- oder Horden-Jagdbezirke und den Hochgottglauben der „Grundkultur“ der Kulturkreislehre wieder, die demnach für diese älteste Schicht gesichert sein dürften, daneben aber auch bereits den Hund. Von Elementen unserer Tabelle, die durch die Kulturkreislehre nicht berücksichtigt werden, nennt Cooper die Haarbürste, das Ballspiel und die Rauchsignale. Das Werkzeuginventar der archaischen Schicht beschränkt sich auf Schaber und Messer aus Knochen, Muschelschale und Stein, der Schmuck auf Halsbänder mit Knochenröhrchen oder Schneckengehäusen und auf Federn.

Schon in dieser ältesten Zeit bildet jedoch die Kordillerenkette bis zum Beagle-Kanal eine ganz klare Scheidelinie zwischen einer westlichen und östlichen Kultur. Im Westen, wo Fischfang (mit Netzen und Wehren) und Seesäugerjagd die Hauptnahrung lieferten, bestand die Bewaffnung

¹⁾ Graebner (1923) S. 479, 480.

²⁾ Cooper (1917) S. 220f. und (1925).

aus Speer (Harpune), Schleuder und Keule. Die Kleidung war äußerst dürtig, selbst der Fellmantel nur ein kurzer Umhang, und die Fußbekleidung fehlte ganz. In der Behausung scheint die Zweigkuppelhütte stärker hervorgetreten, von Toilettengeräten der Fischbein- oder Knochenkamm (aus einem Stück) bevorzugt worden zu sein¹⁾. Der Westgruppe gehörte auch vorzugsweise die Spiralflechterei in verschiedenen Abarten an. Häufigkeit der Abtreibung und Kindertötung, ungebundener vorehelicher Geschlechtsverkehr kennzeichnen die soziale Seite dieser Kultur. Cooper nimmt an, daß sie einst an der Westküste noch weit nach Norden reichte, mindestens bis Taltal und Arica, wo die ältesten Fundschichten eine auf ähnlicher Stufe stehende Fischerbevölkerung erkennen lassen. Von den Grundkulturen der Kulturkreislehre stehen der Westkultur die tasmanoide und australoide nahe, weil beiden der Bogen fremd war, den die pygmoide und eskimoide Grundkultur bereits besaßen. Auch sonst zeigen sich manche Parallelen: Zweigkuppelhütten, Speere, Keulen (die der pygmoiden und eskimoiden Grundkultur fehlten), Spiralflechterei. Ferner kann man das tasmanoide Binsenfloß hierzu rechnen, in dem araukanische Stämme die Küsten- und Binnengewässer befuhren, vielleicht auch das australoide genähte Rindenboot, das die Kulturkreislehre zwar für einen Abkömmling des Plankenbootes der Zweiklassenkultur hält, während Friederici wohl richtiger in dem genähten feuerländischen Rindenboot den Vorläufer des araukanischen Plankenbootes (Dallea) sieht²⁾.

Die Ostkultur beruhte ganz auf der Guanakojagd und benutzte Bögen und Pfeile als Hauptwaffen, während Speer, Keule und Schleuder fehlten oder stark zurücktraten. Die Kleidung war verhältnismäßig gut entwickelt, denn zu dem langen, den ganzen Körper umhüllenden Fellmantel gesellten sich Mokkasins und eine Schambedeckung. Der Windschirm und seine Weiterbildung, der Toldo, beide aus Fellen, dienten als Behausung³⁾. Von Transportgeräten war die Kindertrage bekannt, während die Frauen der Westkultur die Kinder in einer Mantelfalte trugen. Im Gegensatz zur Westkultur legte man Wert auf voreheliche Keuschheit und verwarf die Kindertötung. Bei zeremoniellen Veranstaltungen wurde ein Kegelzelt errichtet. — Dieser Kulturbesitz verband in ältester Zeit die Patagonier mit den sprachverwandten Ona des Feuerlandes zu einer Einheit. Sicher reichte die gleiche Kultur damals auch über die Pampas hinaus bis in den Chaco, wo sich einige ihrer Hauptelemente bis in die Gegenwart erhielten. Es liegt nahe, die beiden bogenbesitzenden Grundkulturen der Kulturkreislehre mit der Ostkultur zu vergleichen. Aber diese Kultur hat in Südamerika zu Trägern ausgesprochen großwüchsige Stämme, so daß die pygmoide Grundkultur als Verwandte nicht in Betracht kommt. Mit der eskimoiden teilt die Ostkultur neben dem Bogen wenigstens die Windschirmzelte, die bessere Fellkleidung, den Fellköcher

¹⁾ Cooper (1925) nennt beide Elemente nicht ausdrücklich unter den Dingen, die Araukanern und Kanu-Feuerländern gemeinsam waren, sondern erst an späterer Stelle (S. 414, 416). Da sie auch der Ostkultur nicht ganz fehlten, gehörten sie wohl eher zu der dem Osten und Westen gemeinsamen Kulturschicht, hatten aber ihre Hauptverbreitung im Westen.

²⁾ Schmidt und Koppers (1924) S. 88. Friederici (1907) S. 43f. Cooper (1917) S. 202f. gibt der Ansicht Friedericis den Vorzug, entscheidet sich aber doch für eine selbständige Erfindung des Plankenbootes bei den Araukanern. Da die Zweiklassenkultur noch in so vielen anderen Dingen auf der australoiden Grundkultur aufbaut, kann sie doch auch die Idee des Plankenbootes von dieser übernommen haben.

³⁾ Diese Weiterbildung ist eine Parallele zur Weiterbildung des Rindenbootes zum Plankenboot in der Westkultur.

und das Schlagfeuerzeug¹⁾, ferner die von Cooper nicht erwähnte Hürden- und Maskenjagd und das Aussetzen der Leichen. Die Ähnlichkeit zwischen beiden wird wesentlich größer, wenn man eine Reihe von subarktischen Kulturelementen heranzieht, die zwar nicht unter dem von Cooper aufgezählten Urbesitz der Patagonier und Ona, wohl aber in den Pampas, im Chaco, auf dem Andenhochland und in Ostbrasilien erscheinen. Ich denke hier an die erdbedeckten Kuppelhütten, die Versenkung des Hüttenbodens, an Gangtüren, Leggings, Kragenkapuzen, Nahttatauierung, Pemmikanbereitung, Bolas, genähte und ungenähte Fellbehälter, primitive Fellboote und Fangspiele²⁾.

Die zweite, ebenfalls vorspanische Kulturbewegung in der Südspitze Südamerikas hing nach Cooper wahrscheinlich mit der Entstehung höherer, bodenbauender Kulturen zusammen, die bis in die Südspitze ausstrahlten. Dadurch bildete sich neben der uralten nordsüdlichen Kulturgrenze eine zweite heraus, die annähernd ostwestlich vom Ostausgang der Magalhães-Straße an der Nordküste der Straße entlang, quer über den Isthmus der Brunswick-Halbinsel, weiter längs der Kordillere bis zum 43. Breitengrade verlief, um zwischen Guaitecas-Inseln und Chiloé das offene Meer zu erreichen. Sie schied schon in vorspanischer Zeit die im wesentlichen auf der Urstufe verharrenden Feuerländer, deren Ost- und Westgruppe durch Kulturaustausch ihre ursprünglichen Verschiedenheiten allmählich ausglich, von der araukanischen Kultur einerseits, patagonischen andererseits. Die erstere entfernte sich durch Übernahme zahlreicher höherer Kulturelemente aus den Andenländern viel weiter von der feuerländischen als die letztere. Cooper nimmt an, daß sich erst damals Kindertragen, Binsenboote, Trommeln und Würfelspiele zu den Araukanern verbreiteten und Plankenhäuser und -boote bei ihnen lokal entstanden³⁾. Von der araukanischen Trommel vermutete ich, daß sie eine Umgestaltung der Rahmentrommel sei (S. 330), die ebenso wie die Kindertragen, Binsenboote und Würfelspiele nicht zum ursprünglichen Besitzstande der höheren, bodenbauenden Kultur gehörte, sondern zu den Elementen der subarktischen Jäger- und Fischerkultur, die im Andengebiet ebenfalls die Grundlage bildete, ohne deshalb mit der ur-araukanischen in allen Teilen identisch zu sein. Vermutlich verknüpften stärkere Beziehungen die Ur-Andenkultur mit der ur-patagonischen, worauf das Auftreten der Kindertrage in beiden Gebieten hindeutet.

Die alte patagonische Ostkultur wurde, wie gesagt, in vorspanischer Zeit nur unwesentlich durch nördliche Einflüsse umgestaltet. Nach Cooper gehen auf diese die Steinhäufen und Menhire auf Gräbern zurück, von denen die ersteren aber wohl schon in der ältesten Kultur vorkamen, ferner der Verlust des Fellköchers, an dessen Stelle die Patagonier zur Zeit ihrer ersten Bekanntschaft mit den Spaniern und Engländern die Pfeile im Gürtel oder in der Kopfbinde trugen, während die Ona den

¹⁾ Beim letzteren ist Cooper (1925) S. 416 nicht ganz sicher, ob es ursprünglich der West- oder Ostkultur angehörte.

²⁾ Die „eskimoide Grundkultur“ Menghins ist hier der „Eisjagdkultur“ der dänischen Ethnologen gleichgesetzt worden, obwohl die letztere wahrscheinlich bereits komplex war (S. 366). Nebenbei möchte ich noch darauf hinweisen, daß dem Ulo-Messer der Eisjagdkultur das bronzene Tumi der peruanischen Hochlandskultur formal genau entspricht (ein steinernes Vorbild des Tumis ist m. W. in Südamerika bisher noch nicht gefunden worden). Auch der Poncho der Eisjagdkultur muß trotz der Einwendungen Montells einst im peruanischen Hochland existiert haben, von wo er sich frühzeitig zu den Araukanern verbreitete, die ihn in seiner Urform beibehielten (Birket-Smith 1929, II S. 176f.).

³⁾ An anderer Stelle (S. 412) nennt Cooper (1925) noch die Plattformbestattung als ein Element, das Araukaner und Chonos den Feuerländern voraus hatten, ohne sich über ihre Herkunft zu äußern.

Köcher beibehielten. Das Bild der südlichen Steppenkultur änderte sich erst radikal, als die Indianerstämme Chiles, der Pampas und La Plata-Länder beritten wurden und den Patagoniern neben den Pferden auch zahlreiche Elemente ihrer eigenen bzw. der den Andenvölkern entlehnten Kultur vermittelten. Darunter befanden sich nach Cooper Tabakspfeifen, Bolas und lederne Rundboote, die wiederum weniger der Hochkultur als vielmehr ihrem primitiven Substrat angehören. Die Botas de potro, die den Mokkasins verdrängten, nach dem die Patagonier im 16. Jahrhundert ihren Namen („Großpfoten“) bekommen hatten, sind entweder eine ganz neue Erfindung oder eine Weiterbildung von Leggings. — Diese Entwicklung begann zwischen 1670 und 1740 und fand erst im 19. Jahrhundert ihren Abschluß. Sie verwischte mehr und mehr die seit der Urzeit bestehenden Unterschiede zwischen der Ost- und Westkultur.

Wenn wir noch einmal diese beiden, im Feuerland fast rein erhaltenen Urformen der amerikanischen Kultur ins Auge fassen, so bietet sich das Bild einer Primitivität, die sich in Nordamerika nur noch aus Überbleibseln in den heutigen, durch jüngere Elemente stark beeinflussten und umgestalteten Jäger- und Fischerkulturen erschließen läßt¹⁾. Das älteste erreichbare Stratum dieser Kulturen, das die Ureskimo (Proto-Eskimo) vertraten und in etwas abgewandelter Form die Vorfahren der Algonkin und Plateauvölker (Selisch), ist durch G. Hatt und K. Birket-Smith entdeckt und nach der hauptsächlichsten winterlichen Fangmethode „Eisjagdkultur“ benannt worden. Sie ist sicher sehr alt, da man Verbindungsfäden zur eiszeitlichen Kultur Europas, besonders zur „Protolithischen Knochenkultur“ Menghins aufgedeckt hat, weist aber in Nordamerika schon einen bedeutend reicheren Bestand auf, als die Urkultur der Südspitze Südamerikas, und wird daher, wie Birket-Smith vermutet, später in ältere und jüngere Schichten zerlegt werden müssen. Ich habe bereits erwähnt (S. 364f.), welche Elemente der Eisjagdkultur in der Ostkultur des südlichen Südamerikas auftreten. Eine der Westkultur entsprechende Kulturform ist in Nordamerika noch nicht herausgearbeitet worden, doch zeigt die Eisjagdkultur bereits einen bestimmten westlichen Einschlag. Die älteren Schichten der Nordwestküsten- und kalifornischen Kultur dürften eher der West- als der Ostkultur geglichen haben, worauf die Verbreitung von Binsenfloß und Spiralflechtereie in Kalifornien, die Dürftigkeit der Kleidung und das Hervortreten von Speeren (Harpunen), Schleudern und Keulen an Stelle der Bögen an der Nordwestküste hindeuten.

Nach Hatt und Birket-Smith wird die Eisjagdkultur in Nordamerika verdrängt und überlagert von der „Schneeschuhekultur“, deren Träger die Athapasken waren²⁾. Sie trieben die damals noch im Südwesten der Hudsonbai wohnenden Proto-Eskimo, Proto-Selisch und Proto-Algonkin nach allen Seiten auseinander und zwangen die Eskimo zur Anpassung ihrer bisherigen Inlandkultur an die Meeresküste. Auch diese Ereignisse liegen zeitlich so weit zurück, daß immer noch einzelne Elemente der Schneeschuhekultur ihren Weg bis in die Südspitze Südamerikas finden konnten. Dazu gehören vielleicht Kegelhütten und -zelte, wahrscheinlich Mokkasins, genähte Rindenbehälter und Rindenboote, Kindertragen, Rahmentrommeln, Familienjagdbezirke und der Hundemythus-Komplex³⁾, Elemente, die im wesentlichen wieder der

¹⁾ Zum Folgenden vgl. Birket-Smith (1929) II S. 212f., (1930) S. 10f. und (1930a) S. 8f. Krause (1921) S. 84f.

²⁾ Sie ist in mancher Beziehung der „Altviehzüchterischen Kultur“ Menghins (oben S. 362) vergleichbar.

³⁾ Letzterer nach Koppers (1930), vgl. oben S. 341f.

Ostkultur (im weiteren Sinne, einschließlich des Chaco und des peruanischen Hochlandes) zuzuflossen. Sie müßte demnach schon in ihrer von Cooper aufgestellten Form aus einer älteren und einer jüngeren Schicht bestehen.

Über alle diese schwierigen Fragen werden erst spätere Untersuchungen Klarheit bringen. Trotz des ganz verschiedenen Ausgangspunktes zeichnen sich jedoch bereits in den vielfach übereinstimmenden Ergebnissen der Kulturkreislehre, J. H. Coopers und K. Birket-Smiths die Linien einer zukünftigen Urgeschichte der amerikanischen Kulturen ab, für die dereinst die letzten Reste der ältesten amerikanischen Kultur bei den Feuerländern und Patagoniern, Anden- und Chacoindianern von besonderer Bedeutung sein werden. Und da die älteste, subarktische Kultur Amerikas nur ein Ausläufer der gleichen, uralten eurasischen Kulturschicht ist, der sich allein in der Abgeschiedenheit des antarktischen Südamerika lebendig und rein erhalten konnte, werden jene bescheidenen Reste auch dazu beitragen, wie Schiller die Aufgabe der Ethnologie in seiner Jenaer Antrittsvorlesung umschrieb, „den verlorenen Anfang unseres Geschlechts aus diesem Spiegel wieder herzustellen“.

Literaturverzeichnis.

Abkürzungen:

- A = Anthropos (Mödling b. Wien).
 AA = American Anthropologist (Washington, später New York, Lancaster, Menasha).
 AGW—M = Anthropol. Gesellschaft in Wien, Mitteilungen.
 AMNH—AP = Amer. Museum of Natural History, Anthropol. Papers (New York).
 AMNH—M = Amer. Museum of Natural History, Memoirs (New York).
 BAE—B = Bureau of Amer. Ethnology, Bulletins (Washington).
 BAE—R = Bureau of Amer. Ethnology, Reports (Washington).
 FMNH—PA = Field [Columbian] Museum of Nat. Hist., Publications, Anthropol. [Series] (Chicago).
 GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen (Berlin).
 IAK = Internat. Amerikanisten-Kongresse, Berichte (Compte-Rendus, Proceedings).
 IET—R = Instituto de Etnología [de la Universidad de] Tucumán, Revista.
 MAI—C = Museum of Americ. Indian [Heye Found.], Contributions (New York).
 MAI—IN = Museum of Americ. Indian [Heye Found.], Indian Notes (New York).
 MAI—INM = Museum of Americ. Indian [Heye Found.], Ind. Notes a. Monographs (New York).
 MAI—L = Museum of Americ. Indian [Heye Found.], Leaflets (New York).
 MEAC—P = Museo de Etnología y Antropología de Chile, Publicaciones (Santiago).
 MLP—R = Museo de La Plata, Revista (Buenos Aires).
 MNBA—A = Museo Nacional de Buenos Aires, Anales.
 PM—M = Peabody Museum [of Amer. Archaeol. a. Ethnol.], Memoirs (Cambridge Mass.).
 PM—P = Peabody Museum [of Amer. Archaeol. a. Ethnol.], Papers (Cambridge Mass.).
 PM—R = Peabody Museum [of Amer. Archaeol. a. Ethnol.], Reports (Cambridge Mass.).
 RAI—J = Royal Anthropol. Institute [of Great Britain a. Ireland], Journal (London).
 SAP—J = Société des Américanistes de Paris, Journal.
 SI—AR = Smithsonian Institution, Annual Reports (Washington).
 UC—PAAE = University of California, Publications in Amer. Archaeol. a. Ethnol. (Berkeley).
 USNM—B = U. S. National Museum, Bulletins (Washington).
 ZE = Zeitschrift für Ethnologie (Berlin).

- Alexander, H. B., 1916: The mythology of all races. X: North American. Boston.
- Andree, R., 1889: Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Neue Folge. Leipzig.
- Augusta, F. J. de, 1916: Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano I. Santiago de Chile.
- Azara, F. de, 1809: Voyages dans l'Amérique méridionale. Publ. par C. A. Walckenaer. Paris.
- Baeßler, A., 1902—3: Altperuanische Kunst. Berlin.
- Baldus, H., 1931: Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Leipzig.
- Bandelier, A. F., 1884: Report of an archaeological tour in Mexico. Boston. — 1905: The aboriginal ruins at Sillustani, Peru. AA, New Series VII. — 1910: The islands of Titicaca and Koati. New York.
- Barbará, F., 1879: Manual ó vocabulario de la lengua Pampa y del estilo familiar. Buenos Aires.
- Birket-Smith, K., 1928: The Greenlanders of the present day. Greenland II. Copenhagen. — 1929: The Caribou Eskimos. Rep. 5th Thule Exped. V. Copenhagen. — 1929a: Drinking tube and tobacco pipe in North America. Ethnol. Studien I, Leipzig. — 1930: Folk wanderings and culture drifts in northern North America. SAP—J, Nouv. Série XXII. — 1930a: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kultur-entwicklung. A XXV. — 1930b: Contributions to Chipewyan ethnology. Rep. 5th Thule Exped. VI 3. Copenhagen.
- Blake, J. H., 1878: Notes on a collection from the ancient cemetery at the Bay of Chacota, Peru. PM—R II 2.
- [Blom, F. und La Farge, O.], 1926—27: Tribes and temples. New Orleans.
- Boas, F., 1888: The Central Eskimo. BAE—R VI. — 1890: Second general report on the Indians of British Columbia. Rep. Brit. Association for the Advancement of Science, Leeds Meeting. — 1895: Fifth report on the Indians of British Columbia. Rep. Brit. Assoc. Advanc. Science, Ipswich. — 1916: Tsimshian mythology. BAE—R XXXI.
- Boman, E., 1908: Antiquités de la région Andine de la République Argentine et du désert d'Atacama. Paris.
- Bourke, J. G., 1890: Vesper hours of the stone age. AA III.
- Byhan, A., 1923: Nord-, Mittel- und Westasien. Illustr. Völkerkunde hrsg. von G. Buschan, 2./3. Aufl. II 1. Stuttgart.
- Carrión Cachot, R., 1931: La indumentaria en la antigua cultura de Paracas. Wira Kocho I 1, Lima.
- Catlin, G., 1876: Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians. London.
- Chaffanjon, J., 1889: L'Orénoque et le Caura. Paris.
- Charencey, H. de, 1894: Le folklore dans les deux mondes. Paris.
- Cieza de León, P. de, 1880: Segunda parte de la crónica del Perú. Ed. M. Jiménez de la Espada. Madrid.
- Clavigero, F. S., 1780—81: Storia antica del Messico. Cesena.
- Cojazzi, A., 1911: Gli Indii dell'Arcipelago Fueghino. Torino.
- Cooper, J. M., 1917: Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. BAE—B LXIII. — 1925: Culture diffusion and culture areas in southern South America. IAK XXI, Göteborg.
- Crawford, M. D. C., 1916: Peruvian fabrics. AMNH—AP XII 4.
- Créqui-Montfort, G. de und Rivet, P., 1925—27: La langue Uru ou Pukina. SAP—J, Nouv. Série XVII—XIX.
- Cronau, R., 1892: Amerika. Die Geschichte seiner Entdeckung von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Leipzig.
- Culin, S., 1907: Games of the North American Indians. BAE—R XXIV.
- Cushing, F. H., 1895: Katalog einer Sammlung von Idolen, Fetischen und priesterlichen Ausrüstungsgegenständen der Zuni- oder Ashiwi-Indianer. Veröff. Kgl. Mus. f. Völk. Berlin IV 1.
- Dangel, R., 1927: Gibt es normannische Einflüsse auf den Mythos der nord-amerikanischen Indianer? AGW—M LVII.
- Darwin, Ch., 1893: Reise. Tagebuch naturgeschichtlicher und geologischer Untersuchungen. Hrsg. von A. Kirchhoff. Halle a. S.
- Davidson, D. S., 1928: Family hunting territories in northwestern North America. MAI—INM Misc. 46. — 1928a: Family hunting territories of the tribes of Tierra del Fuego. MAI—IN V 4.
- Debenedetti, S., 1912: Influencias de la cultura de Tiahuanaco en la región del Noroeste Argentino. Revista de la Univ. Buenos Aires XVII.
- Densmore, F., 1910—13: Chippewa music I, II. BAE—B XLV u. LIII. — 1932: Yuman and Yaqui music. BAE—B CX.

- Dobrizhoffer, M., 1783—84: Geschichte der Abiponer. A. d. Latein. von A. Kreil. Wien.
- Ehrenreich, P., 1887: Über die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Geraes. ZE XIX. — 1905: Mythen und Legenden der süd-amerikanischen Urvölker. ZE XXXVII Suppl.
- Eickstedt, E. v., 1934: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart.
- Falkner, Th., 1911: Descripción de la Patagonia [1774]. Trad. A. Lafone Quevedo. Univ. Nac. de La Plata, Bibl. Centenaria. Buenos Aires.
- Floerke, H., 1917: Die Moden der italienischen Renaissance. München.
- Forbes, D., 1870: On the Aymara Indians of Bolivia and Peru. Journ. Ethn. Soc. London, New Series II.
- Forde, C. D., 1930—31: Ethnography of the Yuma Indians. UC—PAAE XXVIII.
- Forrer, R., (o. J.): Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer. Berlin u. Stuttgart.
- Friederici, G., 1906: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. Braunschweig. — 1907: Die Schifffahrt der Indianer. Stuttgart. — 1910: Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika. Globus XCVIII, Braunschweig. — 1915: Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer. Bäßler-Archiv Beiheft VII, Leipzig. — 1920: Besprechung von Nordenskiöld (1918). GGA. — 1929: Die Frage der vorkolumbischen Einwanderung nach Amerika. Sammelreferat. Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Soziol. V, Leipzig. — 1930: Besprechung von Nordenskiöld (1930). GGA. — 1932: Besprechung von Nordenskiöld (1931). GGA. — 1932a: Besprechung von Suder (1930). GGA.
- Frobenius, L., 1904: Geographische Kulturkunde. Leipzig.
- Gallardo, C. R., 1910: Los Onas. Buenos Aires.
- Garcilaso de la Vega, 1869—71: First part of the Royal Commentaries of the Incas. Ed. Cl. R. Markham. Works issued by the Hakluyt Society, London.
- Graebner, F., 1923: Ethnologie. Die Kultur der Gegenwart III. Berlin u. Leipzig.
- Grubb, W. B., 1913: An unknown people in an unknown land. 3rd Ed. London.
- Guernsey, S. J. s. Kidder, A. V.
- Guhl, E. und Koner, W., 1893: Leben der Griechen und Römer. 6. Aufl. hrsg. von R. Engelmann. Berlin.
- Gunther, E., 1927: Klallam ethnography. Univ. Washington Publ. in Anthropol. I 5, Seattle.
- Gusinde, M., 1929: Die geheimen Männerfeiern der Feuerländer. Leopoldina (Ber. d. Kais. Leopold. Deutschen Akad. d. Naturf.) IV, Leipzig. — 1930: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. IAK XXIII, New York. — 1931: Die Feuerland-Indianer I: Die Selk'nam. Mödling b. Wien.
- Haberlandt, A., 1926: Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Illustr. Völkerkunde hrsg. von G. Buschan. 2./3. A. II 2. Stuttgart.
- Hale, H., 1890: „Above“ and „Below.“ Journ. Amer. Folk-Lore III, Boston u. New York.
- Handbook of American Indians north of Mexico, 1907—10: Ed. F. W. Hodge BAE—B XXX.
- d'Harcourt, R., 1925: La musique des Incas et ses survivances. Paris. — 1934: Les textiles anciens du Pérou. Paris.
- d'Harcourt, R. und Nique, J., 1934: La sarbacane, l'élevage des oiseaux, la tête réduite chez les peuples Mochica. SAP—J, Nouv. Série XXVI.
- Hariot, Th., 1893: Narrative of the first English plantation of Virginia [1588]. Neudruck. London.
- Herndon, L. und Gibbon, L., 1854: Exploration of the valley of the Amazon. Washington.
- Holmes, W. H., 1895—97: Archeological studies among the ancient cities of Mexico. FMNH—PA I 1.
- Hough, W., 1914: Culture of the ancient pueblos of the upper Gila River region. USNM—B LXXXVII.
- Izikowitz, K. G., 1931: Le tambour à membrane au Pérou. SAP—J, Nouv. Série XXIII. — 1932: Les instruments de musique des Indiens Uro-Chipaya. IET—R II. — 1932a: Une coiffure d'apparat d'Ica. IET—R II. — 1933: L'origine probable de la technique du simili-velours Péruvien. SAP—J, Nouv. Série XXV.
- Jijón y Caamaño, J., 1930: Una gran marea cultural en el N. O. del Sud America. SAP—J, Nouv. Série XXII. — 1933: Trophäenköpfe der Proto-Lima-Zeit im Tal des Rimac, Peru. ZE LXIV.
- Karlinger, H., 1918: Die bayrischen Bauerntrachten. Bayer. Hefte f. Volksk. 1/2.

- Karsten, R., 1932: Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Soc. Scient. Fennica Comment. Human. Litter. IV 1, Helsingfors.
- Kidder, A. V. and Guernsey, S. J., 1919: Archeological explorations in north-eastern Arizona. BAE—B LXV. — 1921: Basket-maker caves of northeastern Arizona. PM—P VIII 2.
- Koch-Grünberg, Th., 1900: Die Lenguas-Indianer in Paraguay. Globus LXXVIII, Braunschweig. — 1902: Die Guaikurustämme. Globus LXXXI. — 1909—10: Zwei Jahre unter den Indianern. Berlin. — 1920: Indianermärchen aus Südamerika. Jena.
- Koppers, W., 1929: Das Problem der Entstehung der Tierzucht. Vortr. d. Vereins z. Verbreitung naturw. Kenntn. LXIX, Wien. — 1930: Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. Wiener Beitr. z. Kulturg. u. Linguistik I. — 1930a: Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen dem südlichsten Südamerika und Südostaustralien. IAK XXIII, New York. — 1932: Konnten Jägervölker Tierzüchter werden? Biologia Generalis VIII, Wien u. Leipzig. — s. auch Schmidt, W.
- Krause, F., 1921: Die Kultur der kalifornischen Indianer. Inst. f. Völkerk. Leipzig I 4. — 1925: Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes. IAK XXI, Göteborg.
- Kretschmer, A. und Rohrbach, K., 1906: Die Trachten der Völker. 3. Aufl. Leipzig.
- Krickeberg, W., 1910: Eine neuere Sammlung von den Prärieindianern. Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstlg. XXXI, Berlin. — 1914: Einige Neuerwerbungen der nordamerikanischen Sammlung des Kgl. Museums für Völkerkunde. ZE XLVI. — 1928: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena. — 1932: Nordamerikanische Masken. Der Erdball VI, Berlin.
- Kroeber, A. L., 1922: Elements of culture in native California. UC—PAAE XIII. — 1925: Handbook of the Indians of California. BAE—B LXXVIII.
- Latcham, R. E., 1909: Ethnology of the Araucanos. RAI—J XXXIX. — 1922: Los animales domésticos de la América precolombiana. MEAC—P III 1. — 1922a: La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos. MEAC—P III 2—4.
- Lehmann, W., 1920: Zentral-Amerika I: Die Sprachen. Berlin.
- Lehmann-Nitsche, R., 1919: Mitología Sudamericana II: La cosmogonía según los Puelche de la Patagonia. MLP—R XXIV. — 1922: El grupo lingüístico „Het“. MLP—R XXVII. — 1923: Mitología Sudamericana VI: La astronomía de los Tobas. MLP—R XXVII. — 1930: Mitología Sudamericana XVI: El viejo Tatrapai de los Araucanos (II). MLP—R XXXII. — 1930a: El idioma Chechehet. MLP—R XXXII.
- Linton, R., 1924: The origin of the Plains earth lodge. AA, New Series XXVI.
- Loeb, E. M., 1929: Tribal initiations and secret societies. UC—PAAE XXV 3. — 1931: The religious organizations of North Central California and Tierra del Fuego. AA, New Series XXXIII.
- Loewenthal, J., 1923: Isländische Rechtssymbole in Altamerika. Zeitschr. f. vergleich. Rechtswiss. XI, Berlin. — 1926: Spuren der Isländerfahrten in Nova Scotia. AGW—M LVI.
- Lothrop, S. K., 1928: The Indians of Tierra del Fuego. MAI—C X. — 1929: Polychrome guanaco cloaks of Patagonia. MAI—C VII 6.
- Lozano, P., 1873—74: Historia de la conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán [1745]. Ed. A. Lamas. Buenos Aires.
- Lumholtz, C., 1903: Unknown Mexico. London.
- Mac Leod, W. C., 1922: The family hunting territory and Lenápe political organization. AA, New Series XXIV.
- Martius, C. F. Ph. v., 1867: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Leipzig.
- Mason, O. T., 1889: The Ray collection from Hupa Reservation. SI—AR 1886 I. — 1904: Aboriginal American basketry. SI—AR 1902.
- Maximilian Prinz zu Wied, 1820—21: Reise nach Brasilien. Frankfurt a. M. — 1839—41: Reise in das innere Nord-Amerika. Koblenz.
- Means, P. A., 1931: Ancient civilizations of the Andes. New York u. London.
- Medina, J. T., 1882: Los aborígenes de Chile. Santiago.
- Meillet, A. und Cohen, M., 1924: Les langues du monde. Paris.
- Meißner, B., 1920—25: Babylonien und Assyrien. Kulturhist. Bibl. hrsg. von W. Foy I 3, 4. Heidelberg.
- Menghin, O., 1931: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien.
- Métraux, A., 1928: La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris. — 1929: Contribution à l'ethnographie et à l'archéologie de la province de Mendoza. IET—R I 1. — 1931: Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas

- de Carangas. Sur I, Buenos Aires. — 1932: Chipayaindianerna. Ymer LII, Stockholm. — s. auch Ploetz.
- Michelson, T., 1921: Notes on the hunting territories of the Sauk and Fox. AA, New Series XXIII.
- Middendorf, E. W., 1890: Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache. Die einheimischen Sprachen Perus II. Leipzig. — 1893—95: Peru. Beobachtungen und Studien über das Land und seine Bewohner. Berlin.
- Möllhausen, B., 1858: Tagebuch einer Reise vom Mississippi nach den Küsten der Südsee. Leipzig.
- Molina, J. J., 1795: Compendio de la historia civil del reyno de Chile. Trad. N. de la Cruz y Bahamonde. Madrid.
- Montell, G., 1925: Le vrai poncho, son origine postcolombienne. SAP—J, Nouv. Série XVII. — 1929: Dress and ornaments in ancient Peru. Göteborg.
- Moreno, F. P., 1879: Viaje á la Patagonia austral I. Buenos Aires.
- Morice, A. G., 1895: Notes, archaeological, industrial and sociological, on the Western Dénés. Transact. Canad. Inst. IV, Toronto. — 1906—10: The great Déné race. A I—V.
- Mützel, H., 1925: Vom Lendenschurz zur Modentracht. Berlin.
- Musters, G. C., 1873: Unter den Patagoniern. A. d. Engl. von Martin. Jena.
- Nimuendajú, C., 1915: Sagen der Tembé-Indianer. ZE XLVII.
- Nordenskiöld, E., 1912: Indianerleben. A. d. Schwed. von C. Auerbach. Leipzig. — 1912a: Une contribution à la connaissance de l'anthropogéographie de l'Amérique. SAP—J, Nouv. Série IX. — 1918: Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme. Vergleich. ethnograph. Forsch. I. Göteborg. — 1920: The changes in the material culture of two Indian tribes under the influence of new surroundings. Compar. ethnogr. studies II. Göteborg. — 1924: The ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia. Compar. ethnogr. studies III. Göteborg. — 1926: En jämförelse mellan indiankulturen i södra Sydamerika och i Nordamerika. Ymer XLVI, Stockholm. — 1930: Modifications in Indian culture through inventions and loans. Compar. ethnogr. studies VIII. Göteborg. — 1931: Origin of the Indian civilizations in South America. Compar. ethnogr. studies IX. Göteborg.
- d'Orbigny, A., 1835—44: Voyage dans l'Amérique Méridionale. Paris. — 1839: L'homme Américain (de l'Amérique Méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux. Paris.
- Orchard, W. C., 1926: A rare Salish blanket. MAI—L V.
- Outes, F. F., 1905: La edad de la piedra en Patagonia. MNBA—A XII.
- Outes, F. F. und Bruch, C., 1910: Los aborígenes de la República Argentina. Buenos Aires.
- Palavecino, E., 1930: Tipos de tienda usados por los aborígenes sudamericanos. IAK XXIII, New York. — 1933: Los Indios Pilagá del Río Pilcomayo. MNBA—A XXXVII.
- Penck, A., 1930: Wann kamen die Indianer nach Nordamerika? IAK XXIII, New York.
- Ploetz, H. und Métraux, A., 1930: La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des Indiens Zè du Brésil méridional et oriental. IET—R I 2.
- Pöppig, E., 1835—36: Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrom. Leipzig.
- Posnansky, A., 1912: Guía general ilustrada . . . de Tihuanacu. La Paz. — 1918: Los Chipayas de Carangas. Bol. Soc. Geogr. La Paz XVI. — 1925: Nuevas investigaciones en Carangas. IAK XXI, Göteborg.
- Preuß, K. Th., 1894: Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten. Königsberg. — 1921: Religion und Mythologie der Uitoto. Göttingen. — 1922: Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern. Psychol. Forschg. II, Berlin. — 1926: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens. Leipzig. — 1928: Der Ursprung der Gottesidee. A XXIII. — 1930: Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Slg. gemeinverst. Vortr. u. Schriften a. d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. CXLVI, Tübingen. — 1930a: Der Unterbau des Dramas. Vortr. d. Bibl. Warburg VII, Leipzig. — 1930b: Besprechung von W. Schmidt (1929) ZE LXI. — 1931: Die Hochgottidee bei den Naturvölkern. Africa IV, London.
- Redfield, R., 1930: Tepoztlan, a Mexican village. A study of folk life. Chicago.
- Reiß, W. und Stübel, A., 1880—87: Das Totenfeld von Ancon in Perú. Berlin.
- Rivet, P., 1908: Les Indiens Jibaros. L'Anthropologie XIX, Paris. — 1924: Les Indiens Canoeiros. SAP—J, Nouv. Série XVI. — 1925: Les éléments constitutifs des civilisations du Nord-Ouest et de l'Ouest Sud-américain. IAK XXI, Göteborg. — 1925a: Les origines de l'homme Américain. L'Anthropologie XXXV, Paris. — 1925b: Les Australiens en Amérique. Bull.

- Soc. Linguist. XXVI, Paris. — 1926: Migration australienne en Amérique. *Proceed. 3rd Pan-Pacific Science Congr.* Tokyo. — 1926a: Le peuplement de l'Amérique précolombienne. *Scientia*, Mailand. — 1926b: Recherche d'une voie de migration des Australiens vers l'Amérique. *C. R. Somm. d. Séances d. l. Soc. d. Biogéogr.* Paris. — s. auch Créqui-Montfort, Verneau.
- Roth, W. E., 1915: An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians. *BAE—R XXX*. — 1924: An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians. *BAE—R XXXVIII*.
- Rouma, G., 1933: Quitheouas et Aymaras. *Bull. Soc. Roy. Belge d'Anthr. et de Préhist.*, Brüssel.
- Russell, F., 1908: The Pima Indians. *BAE—R XXVI*.
- Rydén, S., 1930: Une tête-trophée de Nasca. *SAP—J, Nouv. Série XXII*.
- Sachs, C., 1929: Geist und Wesen der Musikinstrumente. Berlin.
- Sahagún, B. de, 1829—30: *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. C. M. de Bustamante. México.
- Sánchez Labrador, J., 1910: *El Paraguay católico [1770]*. Ed. Univ. Nac. de La Plata (A. Lafone Quevedo). Buenos Aires.
- Sapper, K., 1904: Der gegenwärtige Stand der ethnographischen Kenntnis von Mittelamerika. *Arch. f. Anthr., Neue Folge III*, Braunschweig. — 1934: *Geographie der altindianischen Landwirtschaft*. Petermanns Geogr. Mitteil. LXXX, Gotha.
- Sarfert, E., 1908: Haus und Dorf bei den Eingeborenen Nordamerikas. *Arch. f. Anthr., Neue Folge VII*, Braunschweig.
- Sarre, F., 1922: *Die Kunst des alten Persien*. Berlin.
- Saville, M. H., 1929: Bibliographic notes on the shrinking of human heads in America. *MAI—IN VI*.
- Schmidt, M., 1914: Die Paressi-Kabiši. *Bäbler-Archiv IV*, Berlin. — 1929: *Kunst und Kultur von Peru*. Berlin.
- Schmidt, W., 1913: Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. *ZE XLV*. — 1922: Die Altstämme Nordamerikas. *Festschrift Eduard Seler*. Stuttgart. — 1926: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. *Kulturhist. Bibl. hrsg. von W. Foy I 5*. Heidelberg. — 1929: Der Ursprung der Gottesidee II: Die Religionen der Urvölker Amerikas. *Münster i. W.*
- Schmidt, W. und Koppers, W., 1924: *Völker und Kulturen I: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*. Regensburg.
- Schuchhardt, C., 1926: *Alteuropa. Eine Vorgeschichte unseres Erdteils*. 2. Aufl. Berlin. — 1928: *Vorgeschichte von Deutschland*. München u. Berlin. — 1931: *Die Burg im Wandel der Weltgeschichte*. Potsdam.
- Schwatka, F., 1893: *A summer in Alaska*. St. Louis.
- Seler, E., 1901: Die alten Ansiedlungen von Chaculá im Distrikte Nentón des Departements Huehuetenango der Republik Guatemala. Berlin. — 1902—23: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Berlin. — 1904—9: *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*. Berlin. — 1910: Präparierte Feindesköpfe bei den Jivaro-Stämmen des oberen Marañon und bei den alten Bewohnern des Departements Ica an der Küste von Peru. *Bäbler-Archiv VI*, Berlin.
- Sever, J., 1921: Chullpas des environs de Pucará (Bolivie). *SAP—J, Nouv. Série XIII*.
- Skinner, A., 1911: Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux. *AMNH—AP IX 1*. — 1920: Medicine ceremony of the Menomini, Iowa, and Wahpeton Dakota. *MAI—INM IV*. — 1921: Material culture of the Menomini. *MAI—INM Misc. 20*.
- Skottsberg, C., 1924: Notes on the old Indian necropolis of Arica. *Meddel. Geogr. Fören. Göteborg III*.
- Smith, E. R., 1855: *The Araucanians or notes of a tour among the Indian tribes of southern Chili*. New York.
- Snethlage, H., 1930: Unter nordostbrasilianischen Indianern. *ZE LXII*.
- Speck, F. G., 1915: The family hunting band as the basis of Algonkian social organization. *AA, New Series XVII*. — 1916: Family hunting territories and social life of the various Algonkian bands of the Ottawa valley. *Canad. Dep. of Mines, Geol. Survey, Mem. 70*, Ottawa.
- Spier, L., 1928: *Havasupai ethnography*. *AMNH—AP XXIX 3*.
- Spinden, H. J., 1913: A study of Maya art. *PM—M VI*. — 1922: *Ancient civilizations of Mexico and Central America*. 2nd Ed. *Handb. Amer. Mus. Nat. Hist. III*, New York. — 1924: The reduction of Mayan dates. *PM—P VI 4*.
- Squier, E. G., 1877: *Peru. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. London.

- Starr, F., 1899: Indians of southern Mexico. Chicago. — 1900—02: Notes upon the ethnography of southern Mexico I, II. Proceed. Davenport Acad. Sciences VIII, IX.
- Staub, W., 1920: Neue Funde und Ausgrabungen in der Huasteca (Ost-Mexiko). Beilage zum Jahresbericht über d. Ethnogr. Samml. in Bern.
- von den Steinen, K., 1894: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin.
- Stevenson, J., 1891: Ceremonial of Hasjelti Dailjis and mythical sand painting of the Navajo Indians. BAE—R VIII.
- Stoll, O., 1886: Guatemala. Reisen und Schilderungen. Leipzig.
- Suder, H., 1930: Vom Einbaum und Floß zum Schiff. Veröff. Inst. f. Meeresk. Berlin, Neue Folge B VII.
- Teit, J., 1906: The Lilloet Indians. AMNH—M IV 5 (= Jesup N. Pacific Exped. II 5). — 1909: The Shushwap. AMNH—M IV 7 (= Jesup N. Pacific Exped. II 7).
- Tello, J. C., 1929: Antiguo Peru. Primera Época. Lima.
- Tessmann, G., 1930: Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg.
- Thalbitzer, W., 1914: The Ammassalik Eskimo I. Meddelelser om Grønland XXXIX, Kopenhagen. — 1928: Die kultischen Gottheiten der Eskimos. Arch. f. Rel. Wiss. XXVI, Leipzig.
- Thompson, St., 1929: Tales of the North American Indians. Cambridge Mass.
- Tilke, M., 1923: Studien zur Entwicklungsgeschichte des orientalischen Kostüms. Berlin. — 1925: Osteuropäische Volkstrachten in Schnitt und Farbe. Berlin.
- Trimborn, H., 1928: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht in der Wirtschaft der peruanischen Erntevölker. A XXIII.
- Tschudi, J. J. v., 1846: Peru. Reiseskizzen in den Jahren 1838—42. St. Gallen. — 1866—69: Reisen durch Südamerika. Leipzig. — 1891: Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Perú. Denkschr. Kais. Akad. Wiss. Wien XXXIX.
- Uhle, M., 1889—90: Kultur und Industrie südamerikanischer Völker. Nach den Sammlungen von A. Stübel, W. Reiß und B. Koppel. Berlin. — 1894: Briefliche Mitteilung über seine Reisen in Bolivia. Verhandl. Ges. f. Erdk. Berlin XXI. — 1906: Los kjoekkenmoeddings del Perú. Revista Histór. I, Lima. — 1910: Über die Frühkulturen in der Umgebung von Lima. IAK XVI, Wien. — 1912: Las relaciones prehistóricas entre el Perú y la Argentina. IAK XVII, Buenos Aires. — 1913: Die Muschelhügel von Ancon, Peru. IAK XVIII, London. — 1922: Fundamentos étnicos y arqueología de Arica y Tacna. Seg. Ed. Quito. — 1925: Report on explorations of Supe. UC—PAAE XXI 6. — 1926: Los elementos constitutivos de las civilizaciones suramericanas. An. Univ. Central del Ecuador XXXVI (Nr. 255), Quito. — 1930: Desarrollo y origen de las civilizaciones Americanas. IAK XXIII, New York.
- Vaillant, G. C., 1931: Excavations at Ticoman. AMNH—AP XXXII 2.
- Verneau, R. und Rivet, P., 1912: Ethnographie ancienne de l'Équateur. Mission du Service Géogr. de l'Armée pour la mesure d'un arc de méridien équatorial en Amérique du Sud VI. Paris.
- Viedma, A. de, 1910: Diario de un viaje á la costa de Patagonia [1783]. Col. de Obras y Documentos relat. á la hist. ant. y mod. de las prov. del Rio de La Plata. Ed P. de Angelis. Seg. Ed. V. Buenos Aires.
- Vignati, M. A., 1930: Restos del traje ceremonial de un „médico“ Patagón. Notas Mus. Etnográf. IV, Buenos Aires. — 1930a: Los cráneos trófeo de las sepulturas indígenas de la Quebrada de Humahuaca. Arch. Mus. Etnográf. I, Buenos Aires. — 1931: Los elementos étnicos del Noroeste Argentino. Notas Prelim. Mus. La Plata I, Buenos Aires. — 1934: El ajuar de una momia de Angualasto. Notas Prelim. Mus. La Plata II, Buenos Aires.
- Virchow, H., 1930: Schrumpfköpfchen der Tschibtscha-Indianer. ZE LXI.
- Wegner, R. N., 1931: Zum Sonnentor durch altes Indianerland. Darmstadt. — 1934: Indianer-Rassen und vergangene Kulturen. Stuttgart.
- Weiß, H., 1881—83: Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräts. 2. Aufl. Stuttgart.
- Wiener, Ch., 1880: Pérou et Bolivie. Paris.
- Willoughby, C. C., 1905: Dress and ornaments of the New England Indians. AA, New Series VII. — 1910: A new type of ceremonial blanket from the Northwest Coast. AA, New Series XII. — 1922: Feather mantles of California. AA, New Series XXIV.
- Wissler, C., 1915: Costumes of the Plains Indians. AMNH—AP XVII 2. — 1922: The American Indian. 2nd Ed. New York. — 1926: The relation of nature to man in aboriginal America. New York.
- Wood, J. G., 1870: The natural history of man. London.
- Zárate, A. de, 1774: Histoire de la découverte et de la conquête du Pérou. Trad. Paris.

Der ungarische Hexenglaube.

Von

Valesca Klein.

Ein stark vernachlässigtes und noch wenig bekanntes Gebiet der Ethnologie ist das des ungarischen Zweiges dieser Wissenschaft. Zwei Gründe sind es, auf welche diese Vernachlässigung zurückzuführen ist: die allzu egozentrische Einstellung der ungarischen Ethnologie und die unglücklichen Zeichen, unter denen die ausländischen oder für das Ausland bestimmten Ausgaben der ungarischen ethnologischen Werke stehen. Die egozentrische Einstellung dieser Wissenschaft in Ungarn offenbart sich darin, daß ungarische Expeditionen fast nie allgemein interessierenden wissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern meist nur speziell ungarischen Belangen wenn auch ideellen Inhalts entspringen: dem ewigen Problem der ungarischen Urheimat und der ungarischen Abstammung. Schon weil alles auf diese einzige Frage zugeschnitten und von diesem Gesichtswinkel aus betrachtet und bearbeitet ist, wird das Interesse für die oft recht beachtlichen Leistungen und Ergebnisse der ungarischen Forscher stark beeinträchtigt. Und was die Werke betrifft, die die innerungarischen Probleme der Ethnologie, also die ungarische Volkskunde, behandeln, so muß man oft staunen, mit welcher Abblendung nach allen Seiten Nur-Ungarisches geboten wird. Was aber die ausländischen und fürs Ausland bestimmten ungarischen ethnologischen, besonders die volkskundlichen Werke angeht, so ist es auch da kein Zufall, wenn sie nicht genügende Verbreitung und Beachtung finden. Entweder sind sie, meist gerade die wissenschaftlich wertvollen unter ihnen, in so geringer Auflage gedruckt, daß es die größten Schwierigkeiten macht, sie überhaupt in die Hand zu bekommen, oder aber sie sind zu populär abgefaßt und dazu noch in der sprachlichen Form ungenügend, so daß sie für den Wissenschaftler unbrauchbar sind und dem Laien nicht die verlangte Befriedigung und Zerstreuung bieten.

Wenn ich mich nun im folgenden mit dem ungarischen Hexenglauben befasse, so geschieht dies aus zwei Gründen. Einerseits ist dieses Gebiet der ungarischen Ethnologie außerhalb der ungarischen Grenzen überhaupt noch nicht bekannt geworden. Andererseits wurde der ungarische Hexenglaube selbst in seiner Heimat noch nicht zusammenfassend dargestellt und behandelt. Die Angaben der Literatur sind über 45 Jahrgänge der Zeitschrift „Ethnographia“, sowie über einzelne Zeitschriften und Werke anderen Hauptinhalts verbreitet. Auch die ungarischen Mythologien weihen sowohl dem Taltosch als auch dem Zauberstudenten und der Hexe Beachtung, aber es wird nicht einmal auf den nahen Zusammenhang dieser drei Gestalten hingewiesen. Ich werde allerdings darauf verzichten müssen, mich auch mit den Hexengestalten des ungarischen Märchens zu befassen und beschränke mich dieses Mal vielmehr auf die Hexengestalten, die — auch heute noch — dem lebendigen ungarischen Volksglauben angehören und Gutes und Schlechtes wirkend, die Phantasie des ungarischen Landvolkes beschäftigen.

Wir haben in der ungarischen Folkloristik fünf verschiedene Hexentypen zu unterscheiden:

1. den Zauberstudenten, ungarisch: garabonciás diák;
2. den Taltosch, ungarisch: táltos;
3. die Hexe, ungarisch: boszorkány;
4. die schöne Frau, ungarisch: szép asszony;
5. die Hexe (oder Bába) mit der Eisennase, ungarisch: vasorru bába.

Die letztere fällt für unsere Behandlung insofern weg, als sie ausschließlich im Märchen eine Rolle spielt, und wir uns hier lediglich mit den Hexen in persona zu beschäftigen haben. Im übrigen verweise ich für sie auf die erschöpfende Abhandlung von Solymossy¹⁾.

Die anderen vier Typen Nr. 1—4 sind Gestalten, die auch heute noch in der Phantasie des Volkes herumspuken, deren Vertreter man noch antrifft und deren Taten und Untaten im Aberglauben weitgehendst berücksichtigt werden.

Es ist eine außerordentlich schwierige Aufgabe, diese vier Gestalten auseinanderzuhalten und gewissermaßen in ein System zu bringen; denn im heutigen Volksglauben gehen die Vorstellungen über diese vier Gestalten schon so ineinander über, daß es fast unmöglich ist, die einzelnen Züge so rein herauszubringen, daß man sie der einen oder anderen Gestalt als ursprünglich zugehörig zuerteilen kann.

Am schwierigsten ist dieses Problem in bezug auf die Hexe und die „schöne Frau“ zu lösen. Einige Forscher behaupten, daß die beiden Bezeichnungen sich auf die gleiche Gestalt beziehen. So sagt Róheim, daß „schöne Frau“ die euphemistische Bezeichnung für die Hexe ist. Auch Solymossy²⁾ neigt dieser Ansicht zu. Kálmány dagegen behandelt die „schöne Frau“ gesondert und stellt sie etwa den Feen gleich mit etwas veränderten und der Hexe ähnlichen Zügen. Ähnlich ist die Auffassung Ipolyis. Im ersteren Falle gehört die „schöne Frau“ also zum Hexenglauben, ist aber nicht besonders zu behandeln. Im letzteren Falle dagegen gehört sie zu einem anderen Gebiet des Volksglaubens und hat mit unserem Thema nichts zu tun.

In eine ähnlich schwierige Lage gerät man bei einer scharfen Unterscheidung zwischen Zauberstudent und Taltosch. Es gibt Gebiete, wo beide Bezeichnungen für ein und dieselbe Gestalt gebraucht werden. In anderen Gegenden sind die Züge so untereinander vermischt und ausgetauscht, daß es fast unmöglich ist, die reinen Formen herauszuholen.

Im folgenden möchte ich versuchen, zunächst die Gestalt des Zauberstudenten darzustellen, wiesie uns im ungarischen Volksglauben entgegentritt.

1. Den „garabonciás deák“, von den Ungarn auch „Schwarzkünstler“ verdeutsch³⁾, möchte ich lieber auf deutsch „Zauberstudent“ nennen, weil diese Bezeichnung dem Charakter und der Herkunft dieses Typus näher kommt als die etwas neutrale ungarische Übersetzung. Der Zauberstudent hat nämlich seinen Ursprung in der Wirklichkeit und zwar in der Gestalt der fahrenden Schüler, der von den ausländischen Universitäten heimkehrenden ungarischen Studenten, die — teilweise als Bettler — im Lande umherzogen und wegen ihrer dem Volk vorgeführten — auf einfachen, dem Laien aber unbekannten Gesetzen der Physik beruhenden — Zauberkünste und manchmal wegen der bloßen, aber höchst verdächtigen Tatsache, daß sie aus Büchern lesen konnten, von den Bauern für Schwarzkünstler, Zauberer gehalten wurden.

Diese Gestalt des zaubernden fahrenden Schülers wurde dann noch mit mythischen Zügen ausgestattet, die zum großen Teil dem Taltosch⁴⁾

¹⁾ Alexander Solymossy, Die Hexe mit der Eisennase und ihre mythischen Verwandten. Ethnographia XXXVIII, S. 217. Wird demnächst auch in deutscher Sprache erscheinen.

²⁾ A. a. O. S. 221: „Die aus der neueren christlichen Zeit stammenden Hexen nennt man häufig auch ‚junge‘ oder ‚schöne Frauen‘. Diese schmeichelnden Bezeichnungen kann man mit Namensmagie, Ausflüssen der Furcht vor der Herbeizitierung dieser alten Weiber erklären.“

³⁾ Vgl. Ethn. XLV S. 34.

⁴⁾ S. Szendrey, Ethn. XXV S. 316: „Er ähnelt in vielem dem Taltosch, kann aber nur ein Mann sein.“

entlehnt sind. Die Hauptzüge des Zauberstudenten, wie er auch noch heute im Volksglauben lebt, sind die folgenden: Er kommt mit Zähnen zur Welt, beendet 13 „Schulen“ (gemeint sind wohl Schulklassen), reitet auf einem Drachen, ruft Gewitter, Hagel, Orkan und Wirbelsturm hervor. Er liest aus einem Buch. Zu den Bauern kommt er in einem weiten, zerrissenen Mantel und bittet um Unterkunft und etwas Milch und Butter, manchmal auch Eier oder ein Stück Brot, die einzigen Nahrungsmittel, die er zu sich nimmt. Die ihm zur Verfügung stehenden Naturgewalten schickt er zur Vernichtung derjenigen, die ihm das erbetene Almosen verweigern, während er die Freigebigen beschützt und vor Schaden bewahrt.

Der Zauberstudent ist in der folkloristischen Literatur Ungarns des öfteren behandelt und auch ziemlich reichlich erwähnt worden. Im letzten Heft der Zeitschrift „Ethnographia“ beginnt Dominik Holló¹⁾ soeben mit einer zusammenfassenden Darstellung des ganzen Problems.

Einige Angaben, wie sie aus dem Mund des Volkes aufgezeichnet sind, seien aus der weiter unter angeführten Literatur hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

In Ethn. III S. 70 heißt es: „Der Zauberstudent bittet um saure Milch. Wo man sie ihm verweigert, geht er auf den Hof hinaus, sieht auf das Dach des Hauses; darauf beginnt es furchtbar zu regnen und zu hageln; der Blitz schlägt ein.“

Man sieht also, wie gefährlich dieser Gesell ist, und wie er die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße folgen läßt.

Auch der Dichter Csokonai sagt in einem seiner Werke (Dorothea, 1813): „Über den Zauberstudenten herrscht bei unserem Volk das Märchen, daß er auf einem Drachen reitet, daß er es ist, der den Wirbelsturm hervorruft, besonders dort, wo er in zerrissenem Mantel um Milch und Brei gebeten und nichts erhalten hat.“

Von den Matyók berichtet Istvánffy: „Allgemein verbreitet ist der Glaube bei den Matyók, daß Orkan, Gewitter und Hagel von dem Zauberstudenten hervorgerufen werden, dessen Züge fast genau mit denen des bei den Palöcen auftretenden Zauberstudenten übereinstimmen.“ Und: „Wenn sich ein schweres Gewitter naht, so ist es auch bei den Matyók Sitte, die Glocken zu läuten, damit das Sausen der Glocken die Wolken zerteile, und der Zauberstudent früher aus dem Gebiet fortziehe.“

Bei den Csángók hat Kolumbán folgenden Glauben gefunden, der den Zauberstudenten in sehr stark von der kirchlichen Lehre beeinflusstem Licht zeigt: „Die Zauberstudenten gehen in den Wolken und sind Heilige, die zur Besserung der Menschen gesandt werden. Wohin sie kommen, verderben sie das Wetter und rufen große Unwetter und Hagel hervor.“

Zum Schluß bringe ich noch zwei Beispiele von Bartha, bei denen die Vermischung von Zauberstudent und Taltosch besonders stark hervortritt:

„Zauberstudent oder Taltosch wird das Kind, bei welchem schon bei der Geburt alle Zähne heraus sind. Trotzdem säugt es wie die anderen und kann nicht sprechen. Wenn es erwachsen ist, schlägt es sich in den Wolken. Wenn der Zauberstudent oder Taltosch dann hungrig wird, kommt er herunter und geht in irgendein Haus und bittet um Eier und Milch. Wo man ihm etwas gibt, dort rettet er das Dorf vor Gewitter und Hagelschlag; wo man ihm aber nichts gibt, da zerstören Gewitter und Hagel alles. Das Haus wird vom Blitz gespalten, auf dem Feld werden die Bäume samt den Wurzeln ausgerissen, die Felder selbst aber bersten auseinander.“

„Eines Abends im Frühling sprachen bei meiner Tante ein Bursche und ein Mädchen vor und baten um Unterkunft. ‚Wir möchten Sie noch um eine Liebenswürdigkeit bitten‘, sagten sie zu meiner Tante, ‚gehen Sie doch in die Nachbarschaft und holen Sie für zwei Kreuzer einen Liter Milch‘. Meine Tante ging auch, aber sie bekam keine Milch. ‚Nun, haben Sie keine Milch bekommen?‘ ‚Sie haben keine.‘ ‚Sie haben keine? Dort sind ja die Milchtöpfe alle mit Milch gefüllt. Das ist nicht gut! Haben Sie Eier?‘ ‚Ja, vier Stück.‘ Die Alte briet die Eier, die Gäste

¹⁾ Die Gestalt des Zauberstudenten in der ungarischen Volksüberlieferung. Ethn. XLV S. 19ff. Zunächst bringt H. nur eine Zusammenstellung von Literaturstellen, aus denen das Bild des Zauberstudenten, wie das Volk ihn sich denkt, hervorgeht. Im nächsten Heft soll das Material vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus verarbeitet werden.

sättigten sich, und der Jüngling sagte zur Tante: „Wecken Sie uns morgen früh um 3 Uhr.“ Sie tat es auch. Der Jüngling aber sprach: „Na, die Nachbarsfrau wird es noch bereuen, daß sie keine Milch gegeben hat!“ Dann gingen die jungen Leute weg, hinterließen aber, daß meine Tante am folgenden Sonntag zum Schusterhügel hinausgehen und auch ihre Söhne mitnehmen solle, wenn sie Mut hätten. Dort würden sie zwei kämpfende Stiere finden, die beim Kampf mit ihren Hufen die Erde aufwühlten. Das Horn des einen Stieres sollten sie streicheln; sie hätten sich nicht zu fürchten, es werde ihnen nichts geschehen; in der aufgewühlten Erde aber würden sie einen Topf mit Geld finden. Am nächsten Tag in der Dämmerung entstand ein solcher Sturm, daß der Stall des Nachbarn zusammenbrach und die drei Kühe unter sich begrub. Der Sturm wütete nur beim Stall des Nachbarn. Am folgenden Sonntag kam die Familie meiner Tante mit ihrem Wagen auf dem Wege vom Markt gerade am Schusterhügel vorbei. Da sahen sie ein großes Stück Feld aufgewühlt und darauf die Stiere. Sie machten Halt, gingen dorthin und sahen, daß unter den Stieren ein großer Topf voll Geld stand. Die Stiere kämpften lange miteinander, aber die Söhne wagten nicht, sie zu berühren. Schließlich verwandelten die Stiere sich in Wolken, auf ihrem Platz aber blieb der Topf mit Geld zurück. — Die jungen Leute waren die Taltosche gewesen.“

In beiden Fällen sehen wir eine starke Vermischung von Zauberstudent und Taltosch. Im ersten Fall gelten beide Bezeichnungen für eine Erscheinung, die die Züge von Zauberstudent und Taltosch wie deren Namen in sich vereint. Im zweiten Fall werden die beiden jungen Leute als Taltosche bezeichnet. Doch tragen sie ganz sichtbar die Züge des Zauberstudenten, indem sie um Unterkunft und um Milch bitten, die mitleidige Tante belohnen und die hartherzigen Nachbarn bestrafen. Der Kampf der Stiere aber ist tatsächlich ein Kennzeichen der Taltosche. Übrigens ist dies der einzige Fall in der Literatur, wo bei einer Erscheinung des Zauberstudenten auch ein Mädchen auftritt, während der Taltosch sowohl männlich als auch weiblich sein kann.

Literatur.

- Bartha, Dr. Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen. Debrecen 1931 S. 60 und S. 63 Nr. 7.
- Ipolyi, Arnold: Ungarische Mythologie. 2. Aufl. Budapest 1929. 2. Band S. 213: Der Zauberstudent.
- Varga, Johann: Das Buch des Aberglaubens. Arad 1877 S. 66ff.
- Aus der Zeitschrift für ungarische Volkskunde „Ethnographia“:
- Ethn. I S. 277: Lázár, Béla Vom Zauberstudenten. (Dasselbe ist auf deutsch erschienen in „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn“ Bd. II S. 166ff.)
- Ethn. II S. 70: Nagy, Josef: Lautnachahmungen, Sagen und Aberglauben aus der Gegend von Hegyhát.
- Ethn. II S. 276: Jankó, Johannes: Aberglauben aus Kalotaszeg.
- Ethn. VI S. 202: Herrmann, Anton: Beiträge zum Wetterzauber in Ungarn.
- Ethn. VII S. 364: Istvánffy, Julius: Das Leben der Borsoder Matyók: Volks- und Aberglauben.
- Ethn. VII S. 382: Elek, Zoltán: Volkssagen aus dem Komitat Gömör: Nr. 9. Der Zauberstudent.
- Ethn. VIII S. 449: Vécsey, August: Volkskundliche Angaben aus der Gegend von Tisza-Roff.
- Ethn. X S. 163: Katona, Ludwig: Volkskundliche Beiträge in den Werken Csokonais.
- Ethn. X S. 256: H. B., Die Hinterlassenschaft des Zauberstudenten.
- Ethn. X S. 312: Bellosics, Valentin: Aberglauben aus Südungarn.
- Ethn. XII S. 219: Versényi Georg: Siebenbürger Volkssagen Nr. 18 und Nr. 19.
- Ethn. XV S. 40: Kolumbán, Samuel: Aberglauben bei den Devaer Csángók.
- Ethn. XXI S. 28: Berze Nagy, Johannes: Aberglauben, Beiträge über Glauben und Sitten in Besenyötelek. III. 27.
- Ethn. XXII S. 298: Istvánffy, Julius: Die Palocen des Komitats Borsod. IV. Abergläubische Bräuche.
- Ethn. XXV S. 316: Szendrey, Siegmund: Überirdische Wesen im Volksglauben von Szalonta. Der Zauberstudent.
- Ethn. XXVII S. 82: Györffy, Stephan: Aberglauben und Bräuche der Ungarn im Tal der Schwarzen Körös.
- Ethn. XXXIV/XXXV S. 177: Der Zauberstudent in Bía und Páty.

Ethn. XXXVIII S. 124: Szentkereszty von Ujfalú, Theodor: Volkssagen aus Nyitra.

Ethn. XLV S. 19: Holló, Dominik: Die Gestalt des Zauberstudenten in der ungarischen Volksüberlieferung.

2. Der Taltosch ist unter den Hexengestalten der ungarischen Folkloristik anscheinend die älteste und trägt, wenn man die fremden Elemente entfernt, die einfachsten Züge. Der Taltosch ist meistens ein Mann, es kommen aber auch weibliche Taltosche vor.

Der Taltosch wird mit Zähnen geboren; teils werden zwei volle Reihen von Zähnen angegeben, teils nur zwei Zähne im Unterkiefer. Daran erkennt man schon beim Kind die ihm bestimmte Veranlagung. In den mitgeborenen Zähnen liegt die Kraft, die der Taltosch später braucht. Das Taltoschkind entwickelt sich schneller als andere Kinder und hat weit über sein Alter hinausreichende Kräfte. Im Alter von sieben Jahren verlassen die Taltosche, von geheimnisvollen Kräften getrieben, das Vaterhaus und ziehen in der Welt umher. Doch tritt dieser Zug nicht bei allen in Erscheinung.

Bei den weiblichen Taltoschen beginnen die Kämpfe, die auch sie in Gestalt eines Stieres ausfechten, bereits in jungem Alter, während sie mit 18 Jahren davon befreit werden und in ihre Heimat zurückkehren können, falls sie sie verlassen haben. Bei den männlichen Taltoschen beginnt die Zeit ihrer Kämpfe erst in dem Alter, in dem die Mädchen damit bereits aufhören. Aus einer anderen Gegend kommt ein anderer Taltosch in Gestalt eines Stieres zu dem jungen Taltosch, der sich bei der Ankunft des Stieres schüttelt und nun selbst zu einem Stier wird. In dieser Gestalt kämpfen sie dann lange miteinander, bis der eine von beiden unterliegt. Der besiegte Stier wird dann von dem anderen entführt oder getötet. Es kommen aber auch solche Kämpfe vor, die keine Folgen für den Besiegten haben. In den meisten Erzählungen von Taltoschkämpfen ist der feindliche Stier der schwarze. Er kommt in einer Gewitterwolke im Sturm herbeigeflogen und entsteigt ihr am Kampfplatz. Meist ist er der ältere und stärkere. Doch kann der junge Taltosch sich Menschen als Helfer nehmen; denn schon stundenlang vorher fühlt er, daß der Tag des Kampfes da ist und von Angst und bänglichem Vorgefühl getrieben erbittet er sich die Hilfe seiner Freunde oder Brüder. Die Kämpfe zwischen den Taltoschen wiederholen sich zuweilen in regelmäßigen Perioden, bis der eine oder andere Taltosch in Kampf die Zähne verliert, die seine geheimnisvollen Kräfte enthalten. Damit ist er dann von seinem oft recht traurigen Schicksal erlöst.

In manchen Gegenden treten an Stelle des schwarzen und des weißen Stieres die rote und die blaue Flamme. Siegt die rote Flamme, so gibt es sieben fette Jahre mit guter Ernte, siegt aber die blaue, dann folgen sieben schmale Jahre mit Dürre, Trockenheit und Mißernte. Auch hier greifen die Menschen zuweilen in den Kampf ein und verhelfen der roten Flamme zum Sieg.

Dem Taltosch stehen allerhand wunderbare Kräfte zur Verfügung; aber er greift mit ihnen fast nie in das Leben anderer Menschen ein. Das einzige, was des öfteren von ihm erwähnt wird, ist, daß er die in der Erde verborgenen Schätze sieht und die Menschen dorthin führt, wo sie sich Schätze ergraben können. Er selbst aber darf nichts von diesen Schätzen für sich beanspruchen.

Literatur.

- Bartha, Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen. Debrecen 1931 S. 60ff.
 Ipolyi, Arnold: Ungarische Mythologie. Budapest 1929 2. Band S. 206ff.
 Kandra, Kabos: Ungarische Mythologie. Eger 1897 S. 303ff.
 Róheim, Géza: Ungarischer Volksglaube und Volkssitten. Budapest 1925 S. 7ff.

Ethn. XV S. 40: Kolumbán, Samuel: Aberglauben bei den Devaer Csángók.
 Ethn. XXVIII S. 260ff.: Kálmány, Ludwig: Von unseren unverträglichen Taltoschen.

Ethn. XXX S. 86: Kiss, Ludwig: Mit der Geburt, Taufe, Aufziehung der Kinder zusammenhängende Sitten und Aberglauben aus Hódmezővásárhely.

Ethn. XXXII S. 136: Györffy, Stephan: Der Taltosch Franz Csuba.

Ethn. XXXIII S. 91: Relkovič, Davorka: Beiträge zum Aberglauben.

Ethn. XXXVII S. 38: Fazekas, Franz: Der Alpdruck und der Taltosch im Volksglauben von Szalonta.

Ethn. XXXVII S. 157: Der Taltosch.

Ethn. XXXVIII S. 206: Luby, Margarete: Abergläubische Geschichten I.

Ethn. XXXIX S. 34, 35: Szendrey, Siegmund: Die Volksüberlieferungen des Komitats Szatmár.

Ethn. XXXIX S. 117, I 118, II, III: Luby, Margarete. Von den Taltoschen und vom Alpdrücken.

Ethn. XL S. 119: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten VI.

3. Die bekannteste und am häufigsten auftretende Gestalt im Aberglauben ist die Hexe selbst, ungarisch: boszorkány. Prückler, der über den Aberglauben in Jászberény berichtet, sagt: „Selbstverständlich muß man mit den Hexen beginnen, denn nach dem Glauben des Volkes gibt es auch heute noch genug; sie können Menschen und Tiere verderben¹⁾ und Regen und Wind hervorrufen“ (1930).

Istvánffy berichtet: „Der Paloce meint: „Jetzt gibt es nicht mehr wie früher Hexen“; aber deshalb glaubt er doch noch immer an das Vorhandensein von „bübájosok“ (zaubertreibende Wesen).“ Es folgt dann eine Beschreibung dieser Leute und ihres Treibens, und man stellt mit Befriedigung fest, daß „bübájosok“ nur als ein anderer Ausdruck für Hexen aufzufassen ist, denn jene sind dieselben und treiben dasselbe wie diese.

Im ungarischen Volksglauben gibt es nun nicht nur weibliche Hexen, sondern es gibt auch Männer, die dieselbe Tätigkeit ausüben, derselben Gemeinschaft angehören. Diese „männlichen Hexen“ will ich „Hexer“ (vom Verbum: hexen) benennen; denn es widerspricht unserem deutschen Sprachgefühl, mit dem Wort „Hexe“ ein männliches Wesen zu bezeichnen. In der ungarischen Sprache gibt es keine Geschlechtsbezeichnungen und -unterschiede, so daß sie kein besonderes Wort benötigt.

Ich möchte hier gleich bemerken, daß ich in den folgenden Beschreibungen und Berichten, lediglich der Einfachheit halber, immer nur von „der“ Hexe²⁾ sprechen werde. Dabei gilt das Gesagte aber ebenso für den Hexer. Es gibt nichts in der ungarischen Hexenwissenschaft, wovon der Mann etwa ausdrücklich ausgeschlossen wäre. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß das weibliche Element im Hexenglauben überwiegt, was wohl nicht zuletzt auf die sensiblere Veranlagung der Frau zurückzuführen ist. Auch glaube ich, daß z. B. das Einsammeln des Taus nur von Frauen besorgt wird, obgleich in der Literatur nichts darüber gesagt wird. Der Kindertausch wird wohl ebenfalls nur von weiblichen Hexen vorgenommen, da die Wechselbälge ja ihre eigenen Kinder sind. In der Literatur spielt jedenfalls in diesem Fall nie ein Hexer eine Rolle.

Grundlegend ist für jeden Fall, daß das Hexen sowohl von Männern als auch von Frauen betrieben wird. In den Hexenprozessen sitzen ebenso Männer wie Frauen auf der Anklagebank. Ja die Führer, die „Kapitäne“ und „Hauptleute“ sind sogar in vielen Fällen Männer und zwar Männer aus jeder Berufsgruppe. Wenn sich Angehörige bestimmter Berufe übrigens besonders durch Neigung zur Hexerei auszeichnen, so sind es bei den Männern die Müller und bei den Frauen die Hebammen.

¹⁾ Bezüglich der Bedeutung dieses Ausdruckes siehe weiter unten.

²⁾ Auch die ungarischen Literaturstellen erwähnen vorwiegend Fälle, in denen weibliche Hexen gewirkt haben.

Bevor ich nun in eine ausführliche Behandlung der mit dem Hexenwesen zusammenhängenden Fragen und Probleme eingehe, führe ich noch einige Literaturangaben zum Beleg und näherer Erläuterung des Gesagten an.

- Istvánffy, Julius: „Nicht nur Frauen, sondern auch Männer treten in den Dienst der bösen Geister. Die Männer spielen aber eine kleinere Rolle.“
 Gárdonyi, Albert: „Der Hexenglaube fand nicht nur unter den Frauen, sondern auch unter den Männern eine reichliche Anzahl seiner Opfer.“
 Feltóthy, Ladislaus: „Schon lange weiß ich, daß alle Hebammen Hexen sind, sie alle können verderben.“
 Kiss, Aron: „Von den Müllern glaubt man, daß sie sich auf das Handwerk verstehen, welches man auf den Kreuzwegen lernt, und daß sie mit den Hexen in bester Freundschaft sind.“
 Kovács, Johann: „Auch Franz Katona und Franz Borbola wurden verbrannt, die alle beide berühmt und Oberhexenmeister waren.“

- Ethn. I S. 295: Istvánffy, Julius: Ein kleiner Beitrag zum Aberglauben des Palocenvolkes.
 Ethn. II S. 252: Kiss, Aron: Aberglauben aus Tornyos-Pálca.
 Ethn. III S. 71: Nagy, Josef: Lautnachahmungen, Sagen und Aberglauben aus der Gegend von Hegyhát.
 Ethn. III S. 353: Istvánffy, Julius: Angaben zum Aberglauben des Palocenvolkes.
 Ethn. VII S. 90: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.
 Ethn. IX S. 207, 355: Kovács, Johannes: Die Zaubерwerkzeuge in den Szege-diner Hexenprozessen.
 Ethn. XIV S. 449: Gárdonyi, Albert: Etwas vom Alpdruckglauben.
 Ethn. XV S. 38: Kolumbán, Samuel: Aberglauben bei den Devaer Csángók.
 Ethn. XXXI S. 78: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Volkssagen aus Bajmóc.
 Ethn. XLI S. 131: Prückler, Josef: Volksglauben, Sitten und Aberglauben aus Jászberény.

Während meines Aufenthaltes in Ungarn lernte ich in Szeged, dieser Stadt, die schon seit alters her einen gewissen Ruf in bezug auf ihre Hexen besitzt, eine Frau kennen, die von sich eingestand, eine Hexe gewesen zu sein, und die offenbar auch noch mit Frauen, die sich mit derartigen Sachen beschäftigten, Beziehungen unterhielt.

Diese Frau — ich will sie hier einmal Tante Kornelia oder besser mit dem ungarischen Ausdruck Kornelia néni nennen, was nicht ganz unserem deutschen Tante entspricht, sondern nur eine weibliche Person, die älter als man selbst ist, bedeutet; sie hat einen ähnlichen, in ihrem Stand etwas ungewöhnlichen Namen — nannte sich selbst boszorkány, also Hexe, eine Tatsache, die mit der Behauptung von Kovács in Widerspruch steht, der sagt, daß die Hexen selbst sich mit dem „vornehmeren“ Ausdruck Taltosch bezeichnen. Diese Behauptung von Kovács steht auch mit der Tatsache in Widerspruch, daß der bzw. die Taltosch eine ganz andere Gestalt des ungarischen Hexenglaubens ist als der Hexer oder die Hexe.

Zur Zeit als ich diese meine Hexe entdeckte und kennenlernte, war das Stipendium, das mir das ungarische Kultusministerium freundlicherweise zur Verfügung gestellt hatte, bereits abgelaufen, und ich konnte auch die Gastfreundschaft meiner ungarischen Bekannten nicht mehr länger in Anspruch nehmen. Deshalb ist es mir nicht mehr möglich gewesen, meine Hexe oder wenigstens eine ihrer Bekannten in Tätigkeit zu sehen. Als ich ihr Vertrauen so weit gewonnen hatte, daß sie mich beim nächsten Voll- oder Neumond (ich erinnere mich nicht mehr genau, was von beiden es war) zu einer ihrer Freundinnen führen wollte, um meine Zukunft zu erforschen, mußte ich ausgerechnet fünf Tage vor diesem Termin abreisen.

So kann ich als Ergebnis nur das verzeichnen und berichten, was mir die Frau mündlich mitgeteilt hat. Ich möchte noch ausdrücklich bemerken, daß Kornelia néni alles, was sie erzählte, selbst für durchaus wahr hielt, daß sie also nie bewußt gelogen hat; denn ich habe mir von ihr dasselbe mehrmals berichten lassen. Ebenso wie das Volk an die Hexen glaubt, so

glauben diese an sich selbst. Was meine Hexe erzählte, ist bis heute noch lebendes Gut aus der Welt des ungarischen Volksglaubens. Es ist um so interessanter, als in der Erzählung meiner Hexe dasselbe auftaucht, was die Hexen in ihren Prozessen schon vor Jahrhunderten angegeben haben, ein Zeichen, wie stabil und unveränderlich gerade dieser Teil des Volksglaubens geblieben ist.

Als Tante Kornelia 16 Jahre alt war, beredete sie eine ältere Frau, Hexe zu werden. Diese begründete ihr Angebot damit, daß sie erkenne, daß sich Kornelia zur Hexe eigne. Kornelia néni konnte mir selbst nicht sagen, worin ihre Eignung bestanden habe, und woran diese Frau, die eine Oberhexe war, ihre Eignung erkannt haben wollte.

Die Literaturangaben über dieses Problem sind gering. Die meisten Veranlagungskennzeichen gehen auf die früheste Kindheit zurück und sind ganz offenbar Gemeingut aller Zauber treibenden Wesen, so vor allem, daß zu Hexen bestimmte Personen angeblich mit zwei Zähnen auf die Welt kommen. Die zusammengewachsenen Augenbrauen, die ebenfalls als Kennzeichen für Hexen oder auch Personen mit dem bösen Blick angegeben werden, sind bei Kornelia néni nicht vorhanden. Ob sie mit Zähnen auf die Welt gekommen ist, ist mir leider unbekannt.

Kornelia néni hat einen sehr scharfen, stechenden, jedoch nicht unangenehmen Blick, und beim Sprechen sowie beim Lächeln zieht sie die Oberlippe so stark nach oben und außen, daß das gesamte Zahnfleisch des Oberkiefers sichtbar wird. Das ist das einzige, was sie äußerlich von anderen Menschen unterscheidet. Ihr Alter betrug zur Zeit der Untersuchung (Herbst 1932) 43 Jahre.

Ethn. VII: Istvánffy, Julius: Das Leben der Borsoder Matyók: Volks- und Aberglauben. S. 366: „Die Hexe kann ein Mann oder eine Frau sein, die mit dem Blick ihrer Augen den Menschen wie auch das Tier zu verderben vermag. Solche Hexen werden aus Kindern, deren Augenbrauen zusammengewachsen sind, oder die drei Karfreitage säugen, d. h. die im Alter von drei Jahren noch von der Mutter gesäugt werden.“

Ethn. VIII: Vécsy, August: Volkskundliche Angaben aus der Gegend von Tisza-Roff. S. 449: „Wer mit Zähnen geboren wird, aus dem wird eine Hexe.“

Ethn. XXVII: Györffy, Stephan: Aberglauben und Bräuche der Ungarn im Tal der Schwarzen Körös. S. 81: „Wer mit Zähnen geboren wird, wird Hexe oder Taltosch; aber zieht die Hebamme heimlich den Zahn aus, dann wird das Neugeborene kein böses Wesen. — Hexe kann sowohl ein Mann wie eine Frau werden, aber auch ein Tier.“

Kornelia néni berichtete weiter, daß, als die Oberhexe sie endlich überredet hatte, Hexe zu werden, sie siebenmal Freitags nachts von 11—1 Uhr zu ihr zum Unterricht kommen mußte. Dieser bestand darin, daß sie sich mit der Oberhexe auf deren Hof in einen Zauberkreis setzte und die Erscheinungen, die dann auf sie zutraten, ohne Zeichen von Furcht überstand. Oberhexe und Lehrling saßen beide nebeneinander auf ihren Luzienstühlen. Der Kreis war mit einer Luzienpeitsche gezogen. Dieser Zauberkreis konnte von den Erscheinungen nicht überschritten werden.

Die Erscheinungen waren die Hexen der Gegend in Gestalt von Stieren, Katzen, Löwen usw. mit riesengroßen Augen und von furchtbarem Aussehen. Kornelia néni hatte nur das erstemal Angst, die sie aber verbarg, da die Erscheinungen in dem Augenblick, in welchem sie vor Schrecken die Flucht ergriffen hätte und aus dem Zauberkreis herausgetreten wäre, Gewalt über sie bekommen hätten.

Nachdem Kornelia néni sieben Freitage hintereinander des Nachts von 11—1 Uhr die Mutprobe bestanden hatte, trat sie damit in den Hexenstand ein. Sie erhielt ein Hexenbuch, in dem allerhand Fälle und deren Behandlung angegeben waren. Auch bekam sie eine Anzahl Salben von der Oberhexe.

Eine derartige Beschreibung vom Lehrkurs einer Hexe ist in der Literatur nicht bekannt. Es wird des öfteren erwähnt, daß die Hexe ihren Beruf erlernen muß, es sei denn, daß sie ihre Wissenschaft durch direkte mystische Übertragung — meist beim Sterben einer anderen Hexe — erhält. Eine genauere Beschreibung des Lehrganges findet man nur ganz selten, vorwiegend in solchen Fällen, in denen die Anwärtlerin auf den Hexenberuf die Mutproben nicht überstanden hat. Doch sind alle Beschreibungen stark voneinander abweichend; das einzige Gemeinsame ist, daß auf Mut großer Wert gelegt wird, und das Lernen letzten Endes auf Mutproben hinausgeht.

Einiges auf das Lernen Bezügliche erfahren wir aus den zahlreichen Hexenprozessen. So lesen wir bei Sándor, daß eine Hexe beim Verhör aussagte, daß sie das Zaubern vom Teufel selbst gelernt habe, mit dem sie auch getanzt und sexuellen Umgang gehabt hätte.

Auch Johannes Kovács teilt aus den von ihm untersuchten Hexenprozessen einige diesbezügliche Geständnisse mit und nimmt auch selbst Stellung zu der Frage des Erlernens der Zauberei:

Ethn. IX S. 210: „Käthe Szanda aber gesteht, daß die ganze Hexerei an ihr haften blieb, weil eine besessene Frau einen Besen vor sie gelegt und sie ihn aufgenommen habe, wodurch die Hexenwissenschaft auf sie übergegangen sei; und von da an betrieb sie den Aberglauben.“

Ethn. IX S. 208: „Das Verderben und Heilen . . . lernen sie langsam voneinander. Zuweilen für Geld, aber auch für ein bis zwei Eimer Wein oder ein bis zwei Scheffel Weizen unterrichtet die Geübtere die neu Eingetretene; aber das Zauberwerkzeug oder die in den Prozeßakten auftretende ‚Zaubersalbe‘ war das Geheimnis der Oberen und bei dem Hexenmeister (kapitány) Daniel Rózsa in Verwahrung.“

Ethn. IX S. 209/10: „Hier möchte ich bemerken, daß nur ein Teil der Angeklagten ohne Hilfsmittel zaubern (varázsolni) kann, da man mit dieser Wissenschaft nicht eben verschwenderisch umgeht. Das ist nur der Schatz der Oberen, der Eingeweihten, während das Zaubern mit Hilfsmitteln (kuruzsolni)¹⁾ schon von mehreren, sozusagen von allen getrieben wird; aber auch diese Art der Hexerei lernen sie nur langsam voneinander. So wurde z. B. Frau Rohonka drei Jahre lang von Frau Kókény unterrichtet, Andreas Tisla aber lehrte Kerela, aber — wie er sagte — nur die Kleinigkeiten.“

Literatur.

- Bartha, Dr. Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen, Debrecen 1931 S. 64 Nr. 10, S. 65 Nr. 11.
 Ethn. VII S. 90: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen aus Hajdu-Szoboszló.
 Ethn. IX S. 208, 209, 210, 363: Kovács, Johannes: Die Zauberwerkzeuge in den Szegediner Hexenprozessen.
 Ethn. XII S. 279: Kolumbán, Samuel: Hexeneinweihung.
 Ethn. XIII S. 314: Sándor, Josef: Zu den Hexenprozessen des vorigen Jahrhunderts.
 Ethn. XVII S. 297: Nyáry, Baron Albert: Das Volk von Mihály-Gerge.
 Ethn. XXXIX S. 51: Luby, Margarete: Abergläubische Geschichten.
 Ethn. XLI S. 49: Bálint, Alexander: Abergläubische Geschichten aus der Gegend von Szeged.

Der Stuhl²⁾ und die Peitsche, die beim Lernen der Hexe eine Rolle spielen, sind keine gewöhnlichen Stücke. Beide sind in der Zeit vom Luzientag (13. Dezember) bis Weihnachten anzufertigen, indem in jeder Nacht — also im ganzen in dreizehn Nächten — daran gearbeitet wird. In der Weihnachtsnacht selbst wird das letztmal daran geschnitzt, und dann werden beide Stücke von der Person, die sie angefertigt hat und benutzen

¹⁾ Den Unterschied von Zaubern mit und ohne Hilfsmittel bezeichnet Kovács mit kuruzsolni und varázsolni, eine Ausdrucksweise, die man im Deutschen nicht entsprechend wiedergeben kann, die aber auch im Ungarischen ziemlich willkürlich gewählt ist, und deren Sinn und Unterschied man nur aus dem Sinn des Gesagten entnehmen kann.

²⁾ Man hat dabei an einen kleinen Stuhl oder Schemel zu denken, wie ihn etwa die Leute beim Melken verwenden.

will, in die Weihnachtsmesse getragen. In der Kirchentür bleibt man mit dem Stuhl sitzen, bis die Messe zu Ende ist. Dann eilt man damit nach Hause. Aber alle Hexen des Ortes verfolgen den Stuhlträger und wehe ihm, wenn sie ihn einholen. Sie zerreißen ihn oder er wird halbtot geschlagen. Der Stuhl wird ihm abgenommen.

Gegen diese Verfolgung gibt es nur ein Mittel: das Ausstreuen von Hirse. Über die Hirsekörner können die Hexen nicht wegschreiten, sie müssen sie also erst auflesen. Dadurch verlieren sie, wenn die Hirse geschickt ausgestreut ist, so viel Zeit, daß der Stuhlträger genug Vorsprung gewinnt, um glücklich nach Hause zu kommen. Dort angelangt können die Hexen und bösen Geister ihm nichts mehr antun. Soweit der Bericht von Kornelia néni.

Der Luzienstuhl spielt in der Literatur vom Hexen- und Aberglauben eine bedeutende Rolle. Die von Kornelia néni erwähnte Art seiner Anwendung ist allerdings sehr merkwürdig und kommt in der Literatur nicht ein einziges Mal vor. Doch wird er um so öfter dort erwähnt, wo es sich darum handelt herauszufinden, wer im Dorf die Hexen sind. Von den zahlreichen Hinweisen und Beschreibungen letzterer Art in der ungarischen Literatur seien hier einige in deutscher Übersetzung angeführt.

Edmund Kinnach, Die sich an die einzelnen Tage des Jahres knüpfenden Prophezeiungen, 25. Dezember: „In der Mitternachtsmesse können die auf dem Luzienstuhl Stehenden sehen, wer die Hexen sind.“

Leo Singer: „Wenn man sich Weihnachten auf den sog. Luzienstuhl setzt, an welchem man vom Luzientag bis Weihnachten jeden Tag etwas geschnitzt hat (denn erst am Weihnachtstag darf man fertig werden), dann kann man bei Erhebung des Sakraments alle Hexen des Dorfes erkennen; denn sie alle kehren dann dem Hauptaltar den Rücken zu.“

Frau Wlislöcki: „Wenn jemand sich vom Luzientag bis Weihnachten einen Stuhl anfertigt, indem er jede Nacht etwas daran schnitzt, und ihn dann in die Mitternachtsmesse trägt und sich darauf setzt, kann er alle Hexen des Dorfes und der Umgegend erkennen. — Wenn er aber beim Schnitzen des Stuhles einen Fehler begeht, muß er es mit dem Leben bezahlen; denn wenn er aus der Kirche kommt, zerreißen ihn die Hexen.“

Valentin Bellosics: „Am Luzientag beginnt man mit dem Schnitzen eines Luzienstuhles. Von diesem Tag an arbeitet man jeden Tag etwas daran bis zu Weihnachten Heiligabend; dann muß er fertig werden. Wenn nun der Hersteller mit diesem Stuhl in die Mitternachtsmesse geht und sich daraufstellt, kann er alle Hexen sehen. Nach der Messe zeichne er mit einer geweihten Peitsche einen Kreis um sich und streue soviel geweihte Hirse- oder Mohnkörner um sich, daß er, bis die Hexen diese aufgelesen haben, nach Hause gelange. Zu Hause stecke er Knoblauch auf eine Nadel und tue sie ins Fenster, dann können die Hexen ihm nicht nachkommen.“

An manchen Stellen findet man Vorschriften für die Art des Holzes, aus dem der Luzienstuhl geschnitzt sein muß. So heißt es an einer anderen Stelle bei Bellosics, der Stuhl müsse aus dem Holz eines Weidenbaumes gemacht werden. Josef Nagy gibt an, daß er aus 5 verschiedenen Arten Holz geschnitzt sein muß, Viski nennt 9 und Sebestyén sogar 13 Arten. Letzterer beschreibt auch genau, in welcher Reihenfolge daran gearbeitet werden muß.

Julius Istvánffy: „Bei den Matyók glaubt man, daß die Hexen große Hörner haben wie die Ochsen. Wer wissen will, wer im Dorf die Hexen sind, muß sich vom Luzientag bis Weihnachten einen kleinen Stuhl schnitzen und sich während der Mitternachtsmesse mit diesem vor die Kirchentür setzen, nachdem er mit geweihter Kreide auf der Erde um sich herum einen Kreis beschrieben hat. Dann wird er alle Hexen des Dorfes erkennen, die wegen ihrer mächtigen Hörner nur seitwärts schreitend in die Kirche hineingehen können.“

Néda Relkovics teilt eine andere Version mit, bei der der Luzienstuhl allerdings nur die Rolle einer Attrappe spielt: „In Győr wird es so gehalten, daß der Anfertiger des Luzienstuhles, bevor er in die Kirche geht, Mohnkörner auf den Weg streut. Wenn er nach der Mitternachtsmesse herauskommt, beobachtet er, wer die Körner aufliest, denn das sind die Hexen.“ Dazu bemerkt der Verfasser in Anm. 11: „In Tarnaörs streut der Hersteller des Luzienstuhles ebenfalls Mohnkörner auf den Weg, aber beim Nachhauseeilen nach Beendigung der Messe, weil ihn sonst die Hexen zerreißen würden. — Das Auflesen des Mohnes geschieht, damit die Macht der Hexen nicht verlorengehe.“

Die Rolle des Luzienstuhles ist in der Literatur überall dieselbe: In der Weihnachtsmesse erkennt der Anfertiger desselben an irgendwelchen Anzeichen, die nur er sehen kann, welche Dorfbewohner Hexen sind. Aus Rache dafür suchen die Hexen dann den Stuhlträger zu beseitigen. In der Erzählung von Kornelia néni hat die Verfolgung durch die Hexen aber anscheinend den Zweck, die spätere Anwendung des Stuhles zum Erlernen der Hexerei zu verhindern. Somit stellt der glückliche Heimtransport des Luzienstuhles die erste Prüfung des Hexenlehrlings dar, bei der er zum erstenmal Geschicklichkeit und Mut beweisen muß.

Literatur.

- Bátky, Siegmund, Györffy, Stephan und Viski, Karl: Die Volkskunde des Ungarntums. Budapest 1934 Bd. II S. 424.
- Viski, Karl: Volksbrauch der Ungarn. Budapest 1932, S. 140ff. (Dieses Buch ist in drei Sprachen erschienen und für oberflächliche Kenntnissnahme des ungarischen Brauchtums gut geeignet, wenn auch der deutsche Text manchmal etwas schwerfällig und ungewöhnlich ist.)
- Ethn. II S. 204: Balázs, Valentin: Volkskundliche Beiträge aus dem Komitat Szilágy.
- Ethn. VI S. 45: Wlislöcki-Dörfler, Fanni: Kirche und kirchliche Geräte im ungarischen Volksglauben.
- Ethn. VI S. 331: Gönczy, Franz: Volksbräuche aus Göcsej.
- Ethn. VII S. 101: Nagy, Josef: Aberglauben aus der Bácska.
- Ethn. VII S. 182: Bellosics, Valentin: Aberglauben der Feiertage.
- Ethn. VII S. 286: Elek, Zoltán: Aberglauben aus dem Komitat Gömör.
- Ethn. VII S. 366: Istvánffy, Julius: Das Leben der Borsoder Matyók. Volks- und Aberglauben.
- Ethn. VIII S. 378: Istvánffy, Julius: Volkskundliche Angaben aus Nógrád.
- Ethn. IX S. 135: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.
- Ethn. IX S. 233: Singer (Székely) Leo: Aberglauben aus Dunántúl.
- Ethn. X S. 124: Margalits, Eduard: Kroatischer Aberglauben.
- Ethn. X S. 396: Tolnai, Wilhelm: Aberglauben aus Nagyfalu (Komitat Hont).
- Ethn. XIII S. 227: Kimnach, Edmund: Die sich an die einzelnen Tage des Jahres knüpfenden Prophezeiungen.
- Ethn. XX S. 314: Sebestyén, Julius: Luzienstuhl.
- Ethn. XXVI S. 284: Fehérváry, Desiderius: Luzientag bei den Bunyevacen.
- Ethn. XXXI S. 78: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Volkssagen aus Bajmóc.
- Ethn. XXXIV/XXXV S. 108: Relkovič, Neda: Aberglauben.
- Ethn. XXXIX S. 107: Relkovič, Davorka: Beiträge zur Folklore von Somló.
- Ethn. XLI S. 131: Prückler, Josef: Volksglauben, Gebräuche und Aberglauben aus Jászberény.

Wie wir schon aus einigen oben angeführten Beispielen ersehen konnten, spielt der Zauberkreis, der mit geweihter Kreide oder einer geweihten Peitsche gezogen wird, eine gewisse Rolle für die Sicherheit des Stuhlbesitzers. Dieselbe Aufgabe hat der mit der Luzienpeitsche um die Hexe und den Hexenlehrling gezogene Kreis, da die bösen Geister nicht in ihn hineintreten dürfen.

Die Luzienpeitsche taucht in der Literatur nur zweimal auf, beide Male aber in verschiedener Form und auch in anderer als der von Kornelia néni erwähnten Weise.

Bei Julius Istvánffy (Volkskundliche Angaben aus Nógrád, Ethn. VIII S. 378) finden wir folgende Angabe: „Ebenso pflegt man vom Luzientag angefangen bis zum Weihnachtsabend eine Peitsche aus Hanffäden zu flechten, mit der dann die Burschen zur Zeit der Mitternachtsmesse allenthalben in den Straßen knallen, damit bis zum nächsten Weihnachtsfest dem Vieh kein Unheil zustoße.“

Und bei Emil Benkóczy (Aberglauben aus der Gegend um Eger [Erlau], Ethn. XVIII S. 100 Nr. 30) heißt es: „Wer in der Weihnachtsnacht, während der Pfarrer die Mitternachtsmesse liest, mit einer am Luzientag angefertigten Peitsche knallend um die Kirche läuft, erkennt die Hexen.“

Im letzten Fall ist die Peitsche der Anfertigung nach keine „echte“ Luzienpeitsche mehr, und auch die Anwendung ist merkwürdig¹⁾).

Tante Kornélia erwähnte als Werkzeuge ihrer Zauberkünste hauptsächlich Salben und das weiter unten näher zu behandelnde Pferdegeschirr. Im großen ganzen ist auch in anderen Fällen in der Hauptsache von Salben die Rede, so bei Kovács vom sog. „Zauberfett“. Manchmal wird extra erwähnt, daß die Hexe keinerlei Werkzeuge gebrauchte, sondern ohne Hilfsmittel zauberte. Auch Kornelia néni betonte, daß sie z. B. zum Voraussagen der Zukunft keinerlei Mittel wie Karten oder Kaffeesatz benötigt habe.

Eine erschöpfende Abhandlung über Zaubermittel und -werkzeuge, die in den Szegediner Hexenprozessen Erwähnung fanden, schrieb Johannes Kovács²⁾. Außer den Salben spielt noch das Räuchern eine gewisse Rolle, jedoch nicht bei verderblichem Zauber, sondern beim Heilzauber,

Tante Kornélia behauptete, daß die Salbe, die sie benutzte, aus einer Budapester Geheimapotheke stammte und durch Vermittlung der Oberhexe von dort bezogen wurde. Von dort sollte auch das Buch stammen, das überhaupt ihr Hauptrüstzeug gewesen zu sein scheint. Denn in diesem Buch war für alle möglichen, in das Bereich der Hexentätigkeit gehörigen Fälle eine Salbe angegeben, mit deren Hilfe dann gezaubert wurde. Alle meine Versuche, in den Besitz eines solchen Buches zu kommen, scheiterten. Das Buch soll teils gedruckt, teils geschrieben gewesen sein; und zwar waren die anzuwendenden Salben handschriftlich eingetragen. — Immerhin scheint mir Kornelia nénis Angabe, daß die Salben aus einer Budapester Geheimapotheke stammten, reichlich phantastisch; ich bin eher geneigt anzunehmen, daß sie von einer der Oberhexen nach alten Rezepten hergestellt wurden.

Interessant ist, daß aus dem Komitat Baranya angegeben wird, man solle sich mit einer giftigen Pflanze einsalben, wenn man die Hexen zu sehen wünsche³⁾. Diese Angabe ist in zweierlei Richtungen bemerkenswert. Einerseits enthält sie dieselbe Vorschrift, nach der die Hexen sich richten, wenn sie sich für ihre Ausflüge präparieren. Andererseits ist doch wenigstens so viel sicher, daß es sich bei einer solchen Salbe um ein Mittel handelt, das aus einer giftigen Pflanze hergestellt ist. Denn es unterliegt doch wohl keinem Zweifel, daß diese Salbe, nach deren Gebrauch man die Hexen sehen kann, dieselbe Wirkung hervorruft und folglich dasselbe Rauschgift enthält wie die Salbe, mit der sich die Hexen vor ihren Ausflügen einreiben.

Hexenbuch und Zaubersalbe sind neben dem Pferdegeschirr also die hauptsächlichsten und wohl auch einzigen ständigen Hilfsmittel der Hexen. Wenn im folgenden bei den „rontások“ auch Gegenstände erscheinen, durch die die Hexen ihren Zauber auf Menschen und Tiere übertragen, so sind das in jedem Fall einmalig und zufällig angewandte Mittel, die aber nicht zum ständigen Rüstzeug gehören, sondern je nach Bedarf frei gewählt werden können⁴⁾.

¹⁾ Vgl. noch Otto Koritsánszky, Aberglauben aus dem Komitat Tolna, Ethn. XIII S. 85 Nr. 17.

²⁾ Ethn. IX S. 204ff., 354ff., Ethn. X S. 34ff.

³⁾ Valentin Bellosics, Sokacer Aberglauben aus dem Komitat Baranya, Ethn. XV S. 217: „Wenn jemand die Hexen sehen will, so nehme er eine gewisse giftige Pflanze (?) und mit dieser salbe er beim Niederlegen die Schläfen, den Rücken und die Schlagadern der Arme ein.“ B. weiß nicht, um welche Pflanze es sich handelt. Man hat aber wohl an *Hyoscyamus niger* (Bilsenkraut) zu denken, an das auch Davorka Relković, Ethn. XXXI S. 78 in ähnlichem Zusammenhang erinnert.

⁴⁾ Vgl. Eduard Margalits, Volkssitten und Aberglauben an der dalmatinischen Küste, Ethn. IX S. 433, und Kroatischer Aberglauben, Ethn. X S. 124/25.

Daß irgendeine Organisation unter den Hexen besteht, geht aus den Akten verschiedener Hexenprozesse hervor. Die Literatur darüber ist aber außerordentlich gering. Teilweise ist das darauf zurückzuführen, daß die Forscher über das Hexenwesen nur durch dritte unterrichtet wurden und eben nur das aufzeichnen konnten, was ihre Gewährsleute erzählten, aber nie Gelegenheit hatten, eine Hexe selbst zu befragen. Andererseits hat man dieser Seite der Angelegenheit noch nicht so viel Interesse zugewandt, um die Akten der Hexenprozesse auf die Spuren von Hexenorganisationen hin durchzusehen und zu bearbeiten.

Kornelia erzählte mir über die Organisation der Hexen folgendes: Die Frau, von der sie das Hexen lernte, wollte dadurch, daß sie Schüler warb und zu Hexen ausbildete, einen höheren Rang unter den Hexen erlangen. Eine Hexe, die schon 10—15 Jahre Tätigkeit hinter sich und drei oder mehr Schüler herangebildet hatte, wurde „föboszorkány“ (Oberhexe). Kornelias Meisterin brauchte noch einen Schüler, um Oberhexe zu werden, weshalb sie besonderes Interesse daran hatte, Kornelia, die dritte Schülerin, zu gewinnen.

Auch aus den Prozessen geht hervor, daß Rang- und Wissensunterschiede unter den Hexen bestanden. In dem von Kovács untersuchten Hexenprozeß aus dem Jahre 1728 wird der Angeklagte Daniel Rózsa als Kapitän, Hauptmann der Hexen, bezeichnet. Dieser hatte auch die Salbe in seiner Verwahrung und verteilte sie. Es ist wohl auch anzunehmen, daß er sie selbst herstellte. Außerdem erfährt man aus den Aussagen im Prozeß, daß eine Hexe andere zu Schülern hatte, und daß zwar alle mehr oder weniger „kuruzsolni“ d. h. mit Hilfsmitteln zaubern konnten, aber nur einzelne und zwar die Oberen ohne solche („varázsolni“).

Daß die Hexen im übrigen zusammenhalten und gewissermaßen eine geschlossene Gesellschaft bilden, geht schon daraus hervor, daß sie bei Gefahren sich gegenseitig helfen, sich in geheimen Versammlungen treffen und dem Eintritt neuer Wissender einen gewissen Widerstand entgegensetzen. Der neu Hinzukommende muß die Probe bestehen, um sich der Gesellschaft würdig zu erweisen. Verrat an anderen Hexen wird von allen gerächt und mit dem Tode bestraft.

Auch die Tatsache, daß eine Hexe nicht sterben kann, wenn sie ihre Kunst nicht auf jemand anders übertragen hat, muß auf einer Autosuggestion beruhen, die einmal aus einem Zwang von außen her entstanden ist. Was heute aus Tradition zu einem inneren Zwang für die Hexe geworden ist, wird früher wohl ein Gebot gewesen sein; eben um dauernd eine zusammenhängende Gesellschaft zu haben, die nicht in Gefahr geriet, durch Aussterben der Mitglieder geschwächt zu werden. — Wenn also eine Hexe bis zu ihrem Tode nicht für Nachfolge gesorgt hat, so wird die Übertragung der Wissenschaft auf eine andere Person bedeutend erleichtert. Einfacher Handschlag oder das Ergreifen des Besens, den die Sterbende in der Hand hält, ersetzt wochenlanges Lernen und Überstehen von zahlreichen Mutproben. Irgendwelcher Widerstand der Hexengesellschaft gegen auf diese Weise neu eintretende Mitglieder ist nicht bekannt geworden¹⁾.

Die Tätigkeit der Hexe ist vielseitig. Kornelia néni erwähnte mir gegenüber vor allem die „megrontások“, das Verderben von Menschen und Tieren: Die Kühe können keine Milch mehr geben oder nur blutige; die Schweine und anderes Vieh geht ein. Die Menschen können ihre Glieder nicht mehr bewegen und fallen in Siechtum; kein Arzt kann ihnen helfen, nur die Hexe selbst, die sie verdorben hat. Die Hexe kann weiter — nach

¹⁾ Vgl. Zoltán Elek, Volkssagen aus dem Komitat Gömör, Ethn. VII S. 280 Nr. 2: Die Hexe von Szűtor.

Kornelia néni Bericht — die Zukunft voraussagen, Liebende zusammengeben, Tiere und Menschen von Krankheiten heilen. Wenn irgend etwas nicht gelingt, so erklärte Kornelia néni das damit, daß eine mächtigere Hexe ihre Hand im Spiel habe und es nicht zulasse.

Würde man alle Literaturangaben heranziehen, die über die Tätigkeit von Hexen berichten, so ergäbe das allein eine Abhandlung für sich. Außerdem würde man sich unzählige Male wiederholen müssen. Ich werde mich hier auf die Hauptsachen beschränken.

Johann Nagy Berze sagt in einem seiner Aufsätze: „Nach dem Glauben unseres Volkes sind die Haupteigenschaften der Hexe die folgenden: das Drücken, das Blutsaugen, das Wegnehmen des Nutzens [der Milch] der Kuh, das Einsammeln des Taus, das Festhalten der Pferde in ihrem Lauf, das Verderben, das Behexen [der böse Blick], die Verwandlung in Pferd oder Katze, das Reiten auf Besen oder Feuerhaken“ (Aberglauben, Beiträge über Glauben und Gebräuche in Besenyőtelek, Ethn. XXI S. 27)¹⁾. Hinzu kommen noch Kinderraub und -tausch, Voraussagen der Zukunft, Liebes- und Heilzauber; des weiteren erwähnt die Literatur zwei Fälle von Kannibalismus. Während Nagy Berze nur die Verwandlung in Pferd und Katze nennt, können nach anderen Berichten die Hexen sich auch in jedes beliebige andere Tier verwandeln und sogar eine fremde menschliche Gestalt annehmen²⁾).

Im folgenden möchte ich auf die einzelnen Tätigkeitsgebiete der hexenden Personen etwas näher eingehen und zugleich einiges aus der Literatur mitteilen.

Das Drücken und Blutsaugen:

Julius Istvánffy: „Die Hexen sind gewöhnlich alte Frauen, die nach Untergang der Sonne in der Nacht durch den Schornstein, das Schlüsselloch, durch Tür- oder Fensterlücken sich ins Haus oder den Stall einschleichen und in Gestalt einer roten Kuh, schwarzen Katze oder eines Hundes die Brust des Menschen drücken oder an ihr saugen, die Kühe verderben, so daß sie blutige Milch geben, oder deren Nutzen fortnehmen.“ (Das Leben der Borsoder Matyók, Ethn. VII S. 366.)

Ähnlich: Ders.: Ein kleiner Beitrag zum Aberglauben des Palocenvolkes, Ethn. I S. 297, und Angaben zum Aberglauben der Palocen, Ethn. III S. 351.

Johannes Nagy Berze: „Wenn bei einem Mann die Brustwarze anschwillt, dann saugen die Hexen an ihm.“ (A. a. O. Ethn. XXI S. 28.)

Vgl. ferner: August Vécsey, Volkskundliche Angaben aus der Gegend von Tisza-Roff, Ethn. VIII S. 449. Valentin Bellosics, Sokacer Aberglauben aus dem Komitat Baranya, Ethn. XV S. 216.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Ethymologie des ungarischen Wortes für Hexe „boszorkány“ aufmerksam machen. Bernhard Munkácsi, Die heidnische Urreligion der Wogulen, Ethn. IV S. 48: „Das ungarische Wort ‚boszorkány‘, dessen Ebenbild im Wotjakisch-tschuvaschischen ‚buszturgan‘ ist, bedeutet im Glauben des Volkes den Dämon des Alp- oder Hexendrückens“ und ders.: Nyelvtudományi Közlemények, XX. 467: „Boszorkány — wotjakisch Busturgan — bedeutet einen Kobold, der während des Schlafens die Menschen drückt.“

Das Einsammeln des Taus:

Eine besondere Rolle spielt bei einem Ackerbau und Viehzucht treibenden Volk der Flurschaden und der Schaden am Vieh. In Hinsicht auf den ersteren sind einerseits der Wetterzauber und andererseits das sog. Einsammeln des Taus von Wichtigkeit. Als Wetterzauberer haben wir bereits den Zauberstudenten kennengelernt, der Hagel, Orkan und Wirbelsturm bringt, und den Taltosch, der teilweise dieselben Funktionen ausübt. Schließlich schreibt man nun auch der Hexe einen Einfluß auf die Wetterbildung zu.

¹⁾ Vgl. Varga: Das Buch des Aberglaubens. Arad 1877 S. 17f.

²⁾ Letzteres bestätigte mir auch Kornelia néni auf besonderes Befragen ausdrücklich.

Anton Herrmann: „In Ungarn glaubt man an Hexen, die nach ihrem Belieben Regen hervorrufen und vertreiben können. Der ungarische Volksglaube hält von den Hexen, daß sie die Saat mit Hagel, Regen, Sturm und Trockenheit vernichten können.“ Darauf folgt eine Beschreibung der Ausführung des Wetterzaubers. (Beiträge zum Wetterzauber in Ungarn, Ethn. VI S. 202.)

Johann Kovács teilt aus den von ihm untersuchten Szegediner Hexenprozessen mit: „Die größte Rolle bei den von den Hexen getriebenen Zaubereien spielen das Wegnehmen und Verkaufen des Getreides, der Feldfrucht, des sog. ‚Fettes des Reiches‘ (az ország zsirja), und das Bannen des Regens und die dadurch hervorgerufene Trockenheit“ (S. 205). — „Wie aus den Geständnissen hervorgeht, wollten die Szegediner Hexen um jeden Preis in Szeged Not und Trockenheit hervorrufen. Stephan Kovács sagt aus: Nicht von Gott stammt diese große Trockenheit, sondern weil die Hexen den Regen an die Türken verkauft haben“ (S. 207). (Die Zaubерwerkzeuge in den Szegediner Hexenprozessen, Ethn. IX.)

Vgl. noch: Emil Benkőczy, Aberglauben aus der Gegend von Eger (Erlau), Ethn. XVIII S. 99 Nr. 19.

Über das Einsammeln des Taus haben wir eine große Anzahl von Angaben.

August Vécsy: „Die Hexen gehen jeden Morgen beim Sonnenaufgang auf die Wiesen hinaus und sammeln mit einem Laken den Tau auf und machen Butter daraus“ (a. a. O., Ethn. VIII S. 449).

Vgl. auch Johann Nagy Berze a. a. O. Ethn. XXI, S. 28, III 22.

Johann Kovács: „Róza Kovács sagt in ihrem Geständnis aus: Nach dem Skt. Georgstag nutzt die Kraft der Kräuter nichts mehr, denn wir (nämlich die Hexen) sammeln vor dem Skt. Georgstag den Tau von allen Kräutern, Getreidesorten, Blumen, Reben, mit einem Wort von allen Pflanzen“ (a. a. O., Ethn. X S. 41).

Aus diesem Geständnis geht hervor, welche nahe Verbindung zwischen dem Tau und der Kraft der Pflanzen besteht. Diese Kraft ist es, die durch Anwendung der Kräuter bei Menschen oder Tieren ihre Wirkung hervorruft, und indem die Hexen den Pflanzen den Tau entziehen, verhindern sie, daß andere Menschen in den Besitz der Kraft derselben kommen. Auch der Tau selbst enthält wunderthätige Kraft. Deshalb bemühen sich außer den Hexen auch andere Frauen im Morgengrauen des Skt. Georgstages oder des Karfreitages den Tau einzusammeln, um seine Kraft auszunutzen. So die Palocenfrauen, die dann diesen Tau mit Mehl verrühren und einen Kuchen daraus backen, den sie verdorbenen Kühen zu fressen geben. Die Kühe heilen davon und geben wieder Milch¹⁾.

Bernhard Munkácsi hat den Ursprung dieser merkwürdigen Sitte des Tausammelns gesucht, und ich möchte hier einen Teil seines Artikels aus Ethn. XIV S. 78/79 in deutscher Sprache mitteilen:

„Im ersten Augenblick könnte man meinen, daß dieses Einsammeln des Taus und der sich daran knüpfende Glaube ein altes heidnisches Überbleibsel im religiösen Glauben und in den Sitten unseres Volkes darstellt. Wenn man sich aber ein wenig gründlicher umsieht, dann stellt sich heraus, daß dieser Art des Zaubers eine ganz christliche Übung, nämlich das Leben der Bibel zugrunde liegt. Die Bücher des Alten Testaments berufen sich verhältnismäßig oft auf den Tau als Segen des Himmels und Voraussetzung der Fruchtbarkeit, und mehrmals tritt der Tau in Gleichnissen und in symbolischer Anwendung auf als Symbol der Jugendkraft und der Erneuerung. So lesen wir z. B. bei Isaaks Segnung (1. Mose 27, 28): ‚Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Wein die Fülle.‘ Ebenso bei Moses' Segen (5. Mose 33, 13): ‚Und zu Joseph sprach er: Sein Land liegt im Segen des Herrn: da sind edle Früchte vom Himmel, vom Tau und von der Tiefe, die unten liegt‘ und weiter unten (5. Mose 33, 28): ‚Israel wird sicher allein wohnen; der Brunnen Jakobs wird sein in dem Lande, da Korn und Most ist, dazu sein Himmel wird mit Tau triefen.‘ Nach dem Propheten Sacharja (8, 12): ‚Sondern sie sollen Same des Friedens sein. Der Weinstock soll seine Frucht geben, und der Himmel soll seinen Tau geben; und ich will die übrigen dieses Volkes solches alles besitzen lassen.‘ Hosea verkündigt (14, 6): ‚Ich will Israel wie ein Tau sein, daß es soll blühen wie eine Rose, und seine Wurzeln sollen ausschlagen wie der Libanon.‘ Haggai sprach in seiner Strafpredigt bei der Nachlässigkeit im Tempelbau zum Volk (I 10—11): ‚Darum hat der Himmel über

¹⁾ Berichtet von Julius Istvánffy, Die Palocen aus dem Komitat Borsod. IV. Abergläubische Bräuche, Ethn. XXII S. 295. Vgl. Géza Róheim, Ungarischer Volksglauben und Volkssitten. Budapest S. 266 und S. 45ff. Mit den Folgerungen und Erklärungen Róheims kann ich mich allerdings nicht einverstanden erklären. — Arnold Ipolyi, Ungarische Mythologie Bd. II S. 190ff.

euch den Tau verhalten und das Erdreich sein Gewächs. Und ich habe die Dürre gerufen über Land und Berge, über Korn, Most, Öl und über alles, was aus der Erde kommt, auch über Leute und Vieh und über alle Arbeit der Hände.' Und der 133. Psalm lehrt: 'Siehe wie fein und lieblich ist's, daß Brüder einträchtig beieinander wohnen! . . . wie der Tau, der vom Hermon herabfällt auf die Berge Zions. Denn daselbst verheißt der Herr Segen und Leben immer und ewiglich.' Wenn die Bibel in dieser Weise auf den Tau weist, als zur Fruchtbarkeit der Erde gehörigen und diese hervorrufenden himmlischen Segen, ist es leicht verständlich, daß die über die Art des Zaubers nachgrübelnde Denkweise des Volkes folgerte, daß man mit der Aneignung des Taus sich zugleich den ihm zugehörigen Segen, die Fruchtbarkeit, aneignen könne. Aber es scheint, daß auch das Vorgehen, wonach der Tau mit einem Tuch aufgefangen und in einem Geschirr durch Auswringen des Tuches gesammelt wird, sich auf die Bibel gründet. Es ähnelt nämlich stark dem Zauber, welchen nach dem Buch der Richter Gideon anwandte. Man vergleiche den darauf bezüglichen Text (Richter 6, 36—38), 'Und Gideon sprach zu Gott: Willst du Israel durch meine Hand erlösen, wie du geredet hast, so will ich ein Fell mit der Wolle auf die Tenne legen. Wird der Tau auf dem Fell allein sein und die ganze Erde umher trocken, so will ich merken, daß du Israel erlösen wirst durch meine Hand, wie du geredet hast. Und es geschah also. Und da er des andern Morgens früh aufstand, drückte er den Tau aus dem Fell und füllte eine Schale voll des Wassers'.

Das Verderben:

Die größte Rolle unter den verschiedenen Tätigkeiten der Hexe spielen die sog. „rontások“, das „Verderben“ von Menschen und Tieren.

Ebenso wie für sein Feld fürchtet der Bauer für sein Vieh, und wenn die Kühe krank werden und keine Milch geben oder die Schweine nicht recht gedeihen wollen oder gar eingehen, dann liegt das eben daran, daß sie von einer Hexe verdorben sind.

So sagt Stephan Richter: „Wenn eine Kuh blutige Milch gibt, ist gleich die ganze Ortschaft davon voll, daß eine Hexe die Kuh verdorben hat.“

Zahlreich sind die Beschreibungen von der Zeremonie, mit welcher die Hexe der Kuh die Milch fortnimmt. Es wird übrigens an mehreren Stellen berichtet, daß die Kühe zu der Frau laufen, die ihnen die Milch genommen hat, und daß man dadurch oft ohne weiteres feststellen kann, wer die Schuldige ist.

Eine der vielen Beschreibungen, wie von einer Hexe das Verderben der Kuh vorgenommen wird, sei hier angefügt: Paul Király: „Eine Frau, die für eine Hexe gehalten wird oder sich selbst dafür hält, deckt ihre Schürze über den Kopf der Kuh, deren Milch sie fortnehmen will, steht dort eine Weile und murmelt unverständliche Worte vor sich hin, wodurch die Milch aus den Eutern der Kuh in die Türpfosten hinübergezaubert wird. Die Hexe sticht nun — wenn niemand es sieht — die Pfosten der Tür an, und die Milch sprudelt da heraus wie das Wasser aus einer Pumpe. Solange der Zauber dauert, versucht man vergeblich, die Kuh zu melken; sie gibt nicht einen einzigen Tropfen Milch.“

Zahlreich sind auch die Erzählungen von Hexen, die sich in Gestalt von Schildkröten, Katzen oder dgl. in den Stall schleichen und so die Euter der Kuh aussaugen.

Interessant ist in dieser Verbindung auch eine Bemerkung Jankós über Gewitteraberglauben: „Es ist überhaupt nicht gut, sich bei Gewitter mit der Milch zu befassen; denn die Hexen beneiden einen um die Milch und lenken den Blitz dorthin, wo Milch ist.“

Außer den Kühen verderben die Hexen auch Pferde und Schweine und das Geflügel: sie verderben die Hennen, so daß ihnen die Eier im Leib steckenbleiben und sie keine mehr legen können.

Literatur.

- Bartha, Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen S. 71ff.
 Ethn. I S. 298: Istvánffy, Julius: Ein kleiner Beitrag zum Aberglauben der Palocen.
 Ethn. I S. 345, Trencsény, Ludwig: Aberglauben aus dem Tiefland.
 Ethn. II S. 275: Jankó, Johannes: Aberglauben aus Kalotaszeg.
 Ethn. II S. 367: Király, Paul: Aberglauben aus Ugocsa.

- Ethn. III S. 72: Nagy, Josef: Lautnachahmungen, Sagen und Aberglauben aus der Gegend von Hegyhát.
- Ethn. VI S. 54: Balásy, Dionysius: Aberglauben aus dem Komitat Udvarhely.
- Ethn. VII S. 84: Kristály, Blasius: Der Glauben vom Wegtragen und Wiederbringen der Milch bei den Szeklern.
- Ethn. VII S. 91: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.
- Ethn. VII S. 101.: Nagy, Josef: Aberglauben aus der Bácska.
- Ethn. VII S. 382: Elek, Zoltán: Volkssagen aus dem Komitat Gömör.
- Ethn. VIII S. 377: Istvánffy, Julius: Volkskundliche Angaben aus Nógrád.
- Ethn. VIII S. 449: Vécsy, August: Volkskundliche Angaben aus der Gegend von Tisza-Roff.
- Ethn. XIII S. 316: Istvánffy, Julius: Slowakischer Aberglauben aus dem Komitat Liptó.
- Ethn. XV S. 36: Kolumbán, Samuel: Aberglauben bei den Devaer Csángók.
- Ethn. XVI S. 97: Richter, Stephan M.: Die Kuh des Armen.
- Ethn. XXI S. 28: Berze Nagy, Johannes: Aberglauben, Beiträge über Glauben und Sitten in Besenyőtelek, III. 19—21.
- Ethn. XXVII S. 81: Györffy, Stephan: Aberglauben und Bräuche der Ungarn im Tal der Schwarzen Körös.
- Ethn. XXXI S. 78: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Volkssagen aus Bajmóc.
- Ethn. XXXIX S. 95: Relkovič, Davorka: Beiträge zur Folklore der Gegend von Somló.
- Ethn. XL S. 119: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten, IX.
- Ethn. XLI S. 50: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Gebräuche aus Acsád.

Allzu oft sind nicht Tiere sondern Menschen die Opfer der Hexen. Diese führen ihre „rontások“ auf die verschiedenste Art aus: durch Sympathiezauber, durch bloßes Anblicken, durch Zaubetränke, durch den Speisen beigemischtes Gift und durch Berührung verzauberter Gegenstände seitens der Opfer.

Im Jahre 1741 wurde in Paks ein Hexenprozeß verhandelt, bei dem von der Hexe Ilona Vörös festgestellt wurde, daß sie mehrere Personen verdorben hatte. Es heißt in den Akten: „Sie verdarb mit dem „rontófü“, sie heilte mit dem Mark des Pferdeschienbeines.“ Welche Pflanze das „rontófü“, das Verderbenskraut, war, wird nicht gesagt, nur soviel, daß es eine gelbe Blüte hat.

Davorka Relkovič erzählt, daß die Hexen es trefflich verstehen, Zaubetränke zu mischen, besonders solche, die Wahnsinn verursachen. Oft werden diese Tränke den Menschen gar nicht beigebracht, sondern es genügt, sie den betreffenden vor die Füße zu gießen (Ethn. XXXI, S. 78). Zwei Fälle, wo die „rontások“ durch eine Eierspeise hervorgerufen wurden, erzählt Josef Nagy.

Einen interessanten Bericht über Sympathiezauber gibt Frau Wislocki: „An manchen Orten glaubt man, daß es Hexen gibt, die aus Wachs menschliche Gestalten formen und diesen den Namen eines bestimmten Menschen geben und sie unter die Altardecke legen. Wenn dann der Priester eine Totenmesse liest, stirbt der betreffende Mensch innerhalb kurzer Zeit.“

Istvánffy weiß von den Palocen, daß man nur über ein Tuch zu schreiten braucht, das die Hexen hingelegt haben, um einen zu verderben, und man ist dem Zauber rettungslos verfallen. „Einige aber können auch nur mit den Augen den Menschen so treffen, daß er totkrank wird.“

Johannes Nagy Berze sagt: „Auf dem Wege darf man einen Gegenstand oder Eßbares nicht aufnehmen, denn das bedeutet „rontás“.

Feltóthy berichtet über einen Fall von „rontás“: „Eines Abends beim Hingehen kam unter der Tür ein kleines dreieckiges schwarzes Tuch ins Zimmer und unter ein Bett. Der in diesem Bett liegende kleine Junge wurde krank und starb bald darauf.“

In dem Hexenprozeß in Paks 1741 kam noch ein ganz besonders phantastischer Fall von „rontás“ zur Sprache. Die Hexe Ilona Vörös hatte nämlich mehreren Menschen die Knochen herausgenommen. „Wie können Sie den Menschen die Knochen herausnehmen? — Mit einer Feder spaltet man den Körper des Menschen, dem man die Knochen herausnehmen will, und nimmt sie dann heraus, worauf der Körper wieder so zusammengeht, daß nicht einmal eine Wunde davon zurückbleibt. Die Feder muß man mit dem Geldstück streichen.“ Das Geldstück hatte die Hexe vom Teufel selbst bekommen.

Literatur.

- Bartha, Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen S. 66, 68 und 69.
 Ethn. III S. 351: Istvánffy, Julius: Angaben zum Aberglauben der Palocen.
 Ethn. VI S. 45, 46: Wliskoeki-Dörfler, Fanni: Kirche und kirchliche Geräte im ungarischen Volksglauben.
 Ethn. VII S. 91: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.
 Ethn. IX S. 135, Nr. 1, S. 137 Nr. 8, S. 138 Nr. 11, S. 140 Nr. 16: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.
 Ethn. IX S. 208: Kovács, Johannes: Die Zauberwerkzeuge in den Szegediner Hexenprozessen.
 Ethn. XIII S. 312, 315: Sándor, Josef: Zu den Hexenprozessen des vorigen Jahrhunderts.
 Ethn. XXI S. 25: Berze Nagy, Johannes: Aberglauben, Beiträge über Glauben und Sitten in Besenyőtelek.
 Ethn. XXXI S. 78, 79: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Volkssagen aus Bajmóc.
 Ethn. XXXVIII S. 54: Terbe, Ludwig: Die Geschichte einer „rontás“.
 Ethn. XXXIX S. 95: Relkovič, Davorka: Beiträge zur Folklore der Gegend von Somló.

Das Bannen des Laufs der Pferde:

Ein beliebtes Kunststück der Hexen ist das Pferdebannen, so daß diese sich nicht von der Stelle rühren können.

Bei Bartha finden wir zwei derartige Fälle geschildert: „Johann Kanál wohnte auf der Tanya Kerelye, wo er der oberste Schafhirt war. Einmal war er mit zwei herrlichen Pferden auf dem Heimweg. Als sie zum katholischen Friedhof kamen, war es, als seien die beiden Pferde an der Erde festgewurzelt, so standen sie und taten keinen Schritt mehr. So plagten sie sich bis zum Abend. Am Abend aber gingen die beiden Pferde plötzlich wieder weiter und flogen wie die Vögel. Julia Tökés, die berühmte Hexe, hatte die Pferde am katholischen Friedhof gebannt.“

„Es geschah in Hete, als sie dort ein Haus bauten. Die Handwerker waren schon beim Herstellen des Daches, als ein Wagen auf der Straße daherkam. Einer von den Handwerkern sagte zu den anderen, sie sollten sehen, er werde den Wagen bannen. Als der Wagen vor das Tor kam, blieben die Pferde stehen und konnten nicht weiter. Der Kutscher aber wußte noch mehr als der Handwerker. Er zog ein Beil unter dem Sitz hervor und schlug dem Pferd damit auf den Kopf, worauf der Handwerker tot vom Dach des Hauses herabstürzte. Der Kutscher aber fuhr weiter.“

Es kommt auch vor, daß die Hexen Menschen bannen, oft um sich selbst vor Schaden durch unzeitige Entdeckung oder gegen Diebstahl zu schützen. So wird von einem Mann erzählt, der einem Imker, welcher schon lange im Ruf eines Hexers stand, einen Bienenkorb stehlen wollte. Als er diesen auf die Schulter geladen hatte, konnte er sich nicht mehr von der Stelle rühren und mußte so stehenbleiben, bis der Imker am nächsten Morgen dorthin kam.

Literatur.

- Bartha, Karl N.: Ungarische Volksüberlieferungen S. 65 Nr. 12 und Nr. 14.
 Ethn. VII S. 175: Sajóvölgyi, Peter G.: Volkssagen aus dem Komitat Borsod, Nr. 5: Der böse Imker.
 Ethn. IX S. 139: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska Nr. 15.
 Ethn. XXVII S. 82: Györffy, Stephan: Aberglauben und Bräuche der Ungarn im Tal der Schwarzen Körös.

Der böse Blick:

Nicht nur Hexen sondern auch alle anderen Menschen, deren Augenbrauen über der Nasenwurzel zusammengewachsen sind, haben nach dem ungarischen Volksglauben den bösen Blick und können die Menschen damit verhexen, so daß sie krank werden. Dieser Glaube ist auch anderweitig so allgemein verbreitet und bekannt, daß es sich hier wohl erübrigt, näher darauf einzugehen.

Kinderraub und -tausch:

Nicht selten sind die Fälle von Kinderraub und Kindertausch, die den Hexen zugeschoben werden. Sie sind es, die den Müttern die Wechselbälge

in die Wiege legen und die die Neugeborenen rauben, besonders die noch ungetauften.

Literatur.

Ethn. I S. 298: Istvánffy, Julius: Ein kleiner Beitrag zum Aberglauben der Palocen.

Ethn. I S. 345: Trencsény, Ludwig: Aberglauben aus dem Tiefland.

Ethn. VII S. 91: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.

Ethn. IX S. 135 Nr. 2, S. 136 Nr. 5: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.

Ethn. X S. 124, 125: Margalits, Eduard: Kroatische Sitten und Aberglauben.

Ethn. XV S. 216: Bellosics, Blasius: Sokacer Aberglauben aus dem Komitat Baranya.

Ethn. XXXVII S. 154: Relkovič, Néda: Aberglaubensammlung.

Ethn. XL S. 119: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten, VIII.

Ethn. XLI S. 129: Nagy, Josef: Wechselbalg.

Liebeszauber:

Liebeszauber wird meist mit Zaubertränken bewerkstelligt; die Hexen spielen zum größten Teil lediglich die beratende Rolle. Die nicht immer ganz einwandfreie und gesundheitsfördernde Zusammensetzung dieser Liebestränke hat die Gerichte in Ungarn schon des öfteren beschäftigt.

Vgl. Géza Róheim, Ungarischer Volksglauben und Volkssitten; Liebeszauber S. 58 ff. Néda Relkovič, Aberglauben, Ethn. XXXIV/XXXV S. 108.

Kannibalismus:

Josef Nagy berichtet folgenden Fall: Eine Frau, die vor kurzer Zeit niederkommen war, mußte ihren Mann aus dem Wirtshaus holen und derweil das Kind allein und unbewacht zu Hause lassen. Als sie zurückkehrte, fand sie eine Frau bei ihrem Kind; vor der Tür stand schon der Kochtopf bereit. Die Fremde verschwand, wobei das Haus erdröhnte. Am nächsten Tag kam die Fremde noch einmal zu der jungen Frau und sagte: Wie wagtest du dein Kind hier allein zu lassen? Einen Augenblick später hätte ich es fortgenommen. — Darauf erwiderte die junge Mutter: Also Sie essen Menschenfleisch? Da verschwand die Fremde wieder, denn sie war eine Hexe. (Ethn. IX S. 136 Nr. 5.)

Emil Benkőczy, Sagen vom Lauf der Garam: „In der Ortschaft Kiszi befindet sich der Garten der Hexen. Er ist mit einem Lattenzaun umgeben. Jede Nacht in der Geisterstunde erscheinen dort dreizehn Hexen, die sich, die Latten des Zaunes herausnehmend, an ihre Versteckplätze begeben. Und wenn jemand sein Weg zufällig dort vorbeiführt, stürzen sie sich auf ihn, schlagen ihn tot, braten sein Fleisch und halten ein Festmahl bis zum Anbruch der Dämmerung.“ (Ethn. XIX S. 165.)

Da die Tätigkeit der Hexen zumeist eine schädliche, Unheil stiftende ist, so ist das Denken und Trachten der geplagten Menschheit natürlich darauf gerichtet, sich vor ihnen zu schützen, oder wo schon Schaden angerichtet ist, ihn zu beseitigen. Es haben sich zweierlei Arten von Abwehrmitteln ausgebildet, und wir haben zu unterscheiden zwischen erstens vorbeugenden Schutzmitteln, die die Annäherung der Hexen an ihre Opfer unmöglich machen sollen, und zweitens heilenden Gegenmitteln, die den Schaden, den man nicht verhüten konnte, wieder gutmachen¹⁾.

Wenn wir nach derselben Reihenfolge vorgehen, nach der wir die Tätigkeit der Hexen beschrieben haben, so interessieren uns zunächst die Mittel gegen das Drücken und Blutsaugen. Man muß natürlich vor allem zu verhindern suchen, daß die Hexen an die Opfer heran können. So ist aller Hausschutz gegen Hexen in erster Linie darauf gerichtet, die Bewohner gerade vor dem Drücken zu schützen. Die Hauptmittel sowohl im Haus wie im Stall gegen die Annäherung der Hexen sind: das Kreuzzeichen und — der Knoblauch.

¹⁾ Vgl. Julius Istvánffy, Ethn. VII S. 367 und Blasius Kristály, Ethn. VII S. 85, S. 89.

Das Kreuzzeichen wird durch gekreuzte Beine und Hände beim Liegen oder durch Aufstellen gekreuzter Besen oder anderer Gegenstände in Haus und Stall dargestellt.

Josef Jakob: „Wer des Nachts auf der linken Seite liegt und Füße oder Hände kreuzt, dem kann sich nichts Böses nähern.“

Josef Nagy: „Wenn ein neues Haus gebaut wird, schreibt man mit Kreide auf die Türpfosten ein ‚b‘ (boszorkány) und daneben ein Kreuz, weil sonst die Hexe zu den Bewohnern kommt, sich ihnen auf die Brust setzt und ihr Blut saugt.“

Néda Relkovič: „In der Bibichalom-Pusztas glaubt man, daß die Hexen von großem Wuchs sind und dem Menschen das Blut aussaugen. Damit sie nicht ins Haus kommen können, werden Besen in Kreuzform vor Haus gestellt.“ Fast wörtlich ebenso bei Martin Balázs für das Komitat Szilágy mit folgendem Zusatz: „Wenn jemand bei dir ist, tue dasselbe, und du erkennst, ob er zu den Bösen gehört; denn dann kann er nicht hinausgehen.“

Luise Harmath mißversteht diesen symbolischen Schutz vor Hexen gründlich. Sie hält den gekreuzten Besen vor der Tür für einen Ersatz des Schlosses („zár helyett“ statt des Schlosses!) und folgert daraus eine ganz besondere Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit der Bewohner der von ihr beschriebenen Landstriche!

Desiderius Fehérváry: „Am Vorabend des Luzientages reibt man Fenster- und Türschlösser mit Knoblauch ein, indem man dabei immer in Kreuzform streicht; ebenso verfährt man auf Stirn und Brust der Familienmitglieder, damit die Hexen in der Nacht nicht hereinkommen und Schaden anrichten können.“

In diesem Fall haben wir also eine Verbindung des Kreuzzeichens mit dem Knoblauch. Letzterer genügt aber auch allein als Schutz gegen die Hexen.

Josef Nagy: „Wenn die Hexe drückt, lege Knoblauch an die Stelle, wo sie zu drücken pflegt, und sie tut es nicht mehr.“

Neben dem Knoblauch gibt es noch andere Pflanzen, besonders solche mit Stacheln, die gegen Hexen schützen. Ein gutes Mittel ist auch Salz, das wir später noch häufiger wiederfinden werden als Schutzmittel gegen das Forttragen der Milch.

Martin Balázs: „Wenn ein böser Mensch in dein Haus kommt, stelle eine Stecknadel mit dem Kopf ins Salz; solange du diese nicht umkehrst, kann der Mensch nicht fortgehen. — Bösen Menschen salze den Rücken.“

Auch Katzen stellen einen Schutz gegen Hexen dar, wie Elek berichtet: „Dem Haus, in dem sich Katzen befinden, weichen die Hexen aus; aber wo keine sind, dort kehren sie jede Nacht ein, bis eine Katze angeschafft wird.“

Ethn. II S. 204, 205: Balázs, Martin: Volkskundliche Beiträge aus dem Komitat Szilágy.

Ethn. III S. 72: Nagy, Josef: Lautnachahmungen, Sagen und Aberglauben aus der Gegend von Hegyhát.

Ethn. VI S. 311: Jakab, Josef: Aberglauben aus dem Komitat Szatmár.

Ethn. VI S. 327: Gönczy, Franz: Volkssitten aus Göcsej.

Ethn. VII S. 95, 96, 98: Nagy, Josef: Aberglauben aus der Bácska.

Ethn. VII S. 288: Elek, Zoltán: Aberglauben aus dem Komitat Gömör.

Ethn. VII S. 379: Székely, Leo: Aberglauben aus dem Komitat Gömör.

Ethn. X S. 47, Nr. 10: Harmath, Luise: Szekler Volkssitten vom Lauf der Nyárad.

Ethn. XXI S. 28: Berze Nagy, Johannes: Aberglauben, Beiträge über Glauben und Sitten in Besenyőtelek.

Ethn. XXVI S. 283: Fehérváry, Desiderius: Luzientag bei den Bunyevacen von Baja.

Ethn. XXXIV/XXXV S. 107: Relkovič, Néda: Aberglauben.

Ethn. XXXIX S. 201: Luby, Margarete: Aberglauben aus dem Komitat Szatmár.

Gegen den Wetterzauber gibt es keine Abwehrmittel, besonders wenn die Hexen Trockenheit hervorrufen. Auch das Einsammeln von Tau kann man höchstens so verhindern, daß man das Feld bewacht und sie vertreibt. Gegen die Hexe, die im Wirbelsturm fliegt, geht man so vor, daß man Messer oder andere scharfe Gegenstände¹⁾ in den Sturm oder die Wetterwolke wirft.

Josef Prückler: „In den Wirbelsturm muß man ein Messer werfen, wodurch er aufhört, weil das Messer die den Sturm hervorrufende Hexe trifft.“ (Ethn. XLI S. 131, Volksglauben, Sitten und Aberglauben in Jászberény.)

¹⁾ Vgl. Alexander Solymossy, Die Kraft des Eisens im Aberglauben, Ethn. XLIV S. 95ff.

Vgl. noch:

Ethn. XVI S. 41 Nr. 26: Balásy, Dionysius: Aberglauben aus dem Komitat Udvarhely.

Ethn. XXI, S. 28, III Nr. 24: Berze Nagy, Johannes: a. a. O.

Die meisten Mittel haben sich gegen das Verderben von Mensch und Tier herausgebildet. In erster Linie sucht man auch hier Mensch und Tier vor der Annäherung der Hexen zu schützen. Ich habe schon weiter oben eine Reihe von Mitteln dieser Art genannt; es seien nun noch einige hinzugefügt, die sich besonders darauf beziehen, den Stall und das darin befindliche Vieh vor dem Besuch der Hexen zu bewahren.

Josef Jakab: „Die Hexen tragen am St. Georgstag den Kühen die Milch fort. Damit dies nicht geschehe, streue man am Abend des St. Georgstages Hirse rund um den Stall. Wenn die Hexe in einen so umstreuten Stall eindringen will, muß sie zunächst die Hirsekörner einzeln auflesen; bevor sie aber damit fertig wird, dämmt es bestimmt.“

Auch die Hexen schützen ihre Kühe vor Verderben durch andere Hexen. Emil Benkóczy: „Man kann am St. Georgstag erfahren, wer Hexe ist. Die Hexen gehen nämlich an diesem Tage vor Sonnenaufgang den Tau einsammeln, wobei sie sprechen „szedek is, hagyok is“ (ich sammle auch, ich lasse auch). Die nassen Tücher decken sie auf ihre Kühe; diese können dann nicht verdorben werden.“

Alexius Nemes: „Am Abend des St. Georgstages streichen die Hirten die Stalltür mit Knoblauch in Kreuzform ein, damit die Hexen nicht dort eindringen.“

D. Balásy: „Beim Grauen des St. Georgstages pflegt man einen Zweig der wilden Rose an die Tür zu stecken, damit die Hexen das Haus verschonen.“

Frau Wliskoeki: „Wenn man am Hauptbalken im Stall geweihte Kätzchen in Kreuzform aufhängt, können die Hexen die Kühe nicht verderben.“

Besondere Vorsichtsmaßregeln sind angebracht, wenn man Milch aus dem Hause gibt, besonders abends gilt das für so gefährlich, daß man es möglichst ganz vermeidet.

Johannes Nagy Berze: „Nach Sonnenuntergang darf man nichts aus dem Hause geben, besonders keine Milch, weil sonst der ‚Nutzen‘ der Kuh fortgeht. Wenn jemand trotzdem Milch fortgibt, salzt er sie, damit das Haus vor Schaden bewahrt bleibe.“

Istvánffy: „Die borsoder Palocenfrau tut eine ganz kleine Prise Salz in die Milch und die Sahne, die sie aus dem Hause gibt, damit niemand den Nutzen der Kuh forttrage. Abends aber gibt die Palocin um keinen Preis der Welt Milch aus dem Haus. Auch in die erste Milch einer Kuh, die gekalbt hat, tut sie ein bißchen Knoblauch gegen rontás.“

Auch beim ersten Austreiben der Kuh nimmt man mit ihr irgendeine Schutzhandlung vor, damit sie vor „rontás“ bewahrt bleibt.

Wie aus den obigen Beispielen ersichtlich, spielt der St. Georgstag (24. April) im ungarischen Hexenglauben eine bevorzugte Rolle; er entspricht etwa dem 1. Mai im deutschen Hexenglauben. Weitere für die ungarischen Zauberer und Hexen wichtige Tage sind vor allem: Der Luzientag, Weihnachts Heilig Abend, der Karfreitag und in manchen Gegenden der St. Ivans- (Johannis-) Tag.

Literatur.

Ethn. I S. 297: Istvánffy, Julius: Ein kleiner Beitrag zum Aberglauben der Palocen.

Ethn. II S. 202: Balázs, Martin: a. a. O.

Ethn. II S. 278: Jankó, Johannes: Aberglauben aus Kalotaszeg.

Ethn. V S. 334: Kolumbán, Samuel: Loszád und seine Bewohner: Aberglauben.

Ethn. VI S. 46: Wliskoeki-Dörfler, Fanni: Kirche und kirchliche Geräte im ungarischen Volksglauben.

Ethn. VI S. 53: Balásy, Dionysius: Aberglauben aus dem Komitat Udvarhely.

Ethn. VI S. 327: Gönczy, Franz: Volkssitten aus Göcsej.

Ethn. VI S. 410: Jakab, Josef: a. a. O.

Ethn. VII S. 95, 96: Nagy, Josef: a. a. O.

Ethn. VII S. 375, Székely, Leo: a. a. O.

Ethn. X S. 309: Bellosics, Valentin: Aberglauben aus Südungarn.

Ethn. XI S. 356 Nr. 19, S. 357 Nr. 20: Bellosics, Valentin: Alter Aberglauben.

Ethn. XV S. 36: Kolumbán, Samuel: Aberglauben bei den Devaer Csángók.

- Ethn. XVI S. 40 Nr. 18, S. 42 Nr. 49 und 50: Balásy, Dionysius: Aberglauben aus dem Komitat Udvarhely.
- Ethn. XVIII S. 100: Benkóczy, Emil: Aberglauben aus der Gegend von Eger (Erlau).
- Ethn. XVIII S. 169: Nemes, Alexius: Hirtenaberglauben.
- Ethn. XXI S. 27: Berze Nagy, Johannes: a. a. O.
- Ethn. XXII S. 294, 295: Istvánffy, Julius: Die Palocen des Komitats Borsod. IV. Abergläubische Bräuche.
- Ethn. XXVII S. 76: Szendrey, Siegmund: Wichtige Tage in Szalonta.
- Ethn. XXXI S. 99: Varga, Ignaz: Veper Volkssitten, Aberglauben usw.
- Ethn. XXXIX S. 201: Luby, Margarete: a. a. O.

Wenn trotz aller Mühen und Vorsichtsmaßregeln nun doch die Hexe an ihre Opfer herangekommen ist und sie verdorben hat, dann müssen allerhand Handlungen vorgenommen werden, um den Schaden zu beheben.

Bei Menschen steht es damit besonders schlimm, weil meistens die Hexe, die den Menschen verdorben hat, allein imstande ist, die „rontás“ wieder aufzuheben. Immerhin sind einige Fälle aufgezeichnet, in denen auch Menschenheilungen gelungen sind, ohne Mithilfe der Urheberin. Eine einheitliche Linie dabei ist nicht festzustellen.

- Ethn. V S. 337: Balázs, Ludwig: Aus dem Szigetvarer Volksglauben.
- Ethn. VII S. 90, 92: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.
- Ethn. IX S. 138 Nr. 11: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.
- Ethn. IX S. 210, X S. 34ff.: Kovács, Johannes: Die Zauberwerkzeuge in den Szegediner Hexenprozessen.
- Ethn. XVI S. 43: Deák, Anton: Abergläubische Volkssitten.
- Ethn. XVI S. 359: Gönczy, Franz: Die menschlichen Krankheiten und ihre Heilung beim Volk von Göcsej und Hetés.

Die meist gebräuchliche und bewährteste Art, die verdorbene Kuh, die keine Milch gibt, zu heilen ist die von Feltóthy erzählte: Dem Gabriel Somogyi wurde die Kuh verdorben. Seine Frau tat ihr Hemd auf die Kuh und schlug sie dann mit dem Stiel des Beiles. Darauf wurde die Kuh wieder gesund. — Es herrscht nämlich der Glaube, daß nicht die verdorbene Kuh sondern die Hexe, die sie verdorben hat, die Schläge fühlt und nun schleunigst den Zauber aufhebt. Wenn bei diesem Sympathiezauber zufällig eine Frau herbeieilt, so hält man sie selbstverständlich für die Hexe; sie ist hinzugekommen, um die Leute vom Schlagen abzuhalten. Bei einer solchen Gelegenheit hatte der Bürgermeister von Solymár, „die herbeieilende Hexe“ so geschlagen, daß er ihr drei Rippen brach und die Frau zwei Tage darauf ihren Verletzungen erlag. Dieser Fall wurde 1909 vor den ungarischen Gerichten verhandelt, und man verurteilte den rabiaten Bürgermeister wegen Körperverletzung mit tödlichem Ausgang. Es war aber nicht möglich, ihm das falsche seiner Handlungsweise klar zu machen.

Wenn man selbst nicht so zauberkundig ist, um derartige Prozeduren, die der Kuh ihre Milch zurückgeben, richtig vorzunehmen, so wird gerade in Fällen von „tehénrontás“ gern eine in solchen Sachen erfahrene Kraft herbeigerufen. Das sind Männer (tudósok = die Weisen) und Frauen (javasasszonyok oder tudások asszonyok = wissende Frauen), die im Grunde genommen selbst auch Hexer und Hexen sind, da sie auch allerhand Hokuspokus treiben und Zauberhandlungen vornehmen. Sie wenden ihre Wissenschaft aber ausschließlich zum Besten der Menschheit an und sind nun zu den Gegenspielern der Hexen geworden. Sie helfen auch, wenn sie mächtig genug sind, in Fällen von „rontás“ bei Menschen.

- Ethn. II S. 203: Balázs, Martin: a. a. O.
- Ethn. II S. 367: Király, Paul: Aberglauben aus Ugoesa.
- Ethn. VI S. 411: Jakab, Josef: a. a. O.
- Ethn. VII S. 84: Kristály, Blasius: Der Glaube vom Wegnehmen und Wiederbringen der Milch bei den Szeklern.
- Ethn. VII S. 91: Feltóthy, Ladislaus: a. a. O.

- Ethn. VII S. 101: Nagy, Josef: a. a. O.
 Ethn. X S. 309: Bellosics, Valentin: a. a. O.
 Ethn. XV S. 36: Kolumbán, Samuel: a. a. O.
 Ethn. XVI S. 41 Nr. 30: Balásy, Dionysius: a. a. O.
 Ethn. XVI S. 97: Richter, Stephan M.: Die Kuh des Armen.
 Ethn. XX S. 256: Die Hexe von Solymár.
 Ethn. XXIII S. 125: Stoll, Ernst: Die Hexe von Nyiregyháza.
 Ethn. XL S. 118, 119: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten.
 Ethn. XLI S. 49, 50: Bálint, Alexander: Abergläubische Geschichten aus der Gegend von Szeged.

Beim Bannen der Pferde durch die Hexen sahen wir in der Erzählung von Bartha, wie sich der eine Kutscher zu helfen wußte. Dieses Vorgehen ist also im Grunde dasselbe wie bei der verdorbenen Kuh. Irgendwelche besondere Maßregeln in solchen Fällen finden wir in der Literatur nicht angegeben.

Der Schutz der kleinen Kinder ist besonders wichtig, solange sie noch ungetauft sind.

Frau Mátrai: „Um das Eintauschen der Neugeborenen gegen ein Wechselbalg durch die Hexen zu verhindern, legt man auf das Kissen des Neugeborenen einen Rosenkranz. Dieser schützt es vor dem Eingetauschtwerden.“

Frau Wlisslocki: „Dem Neugeborenen pflegt man ein wenig Salz unter die Zunge zu legen, um es vor „rontás“ durch die Hexen zu bewahren. Zum Schutz der Wöchnerin hängt man abends ein Männerhemd vor das Fenster.“ (Täuschung!)

Ist nun doch das Unglück geschehen, daß das Kind vertauscht worden ist, so heizt man den Ofen oder Herd ordentlich ein, legt das Wechselbalg auf die Kohlen-schaukel und tut so, als wolle man das Hexenkind ins Feuer werfen. Die Hexe erschrickt, denn sie merkt ja nicht, daß es nur eine List ist, und tauscht schnell in diesem Augenblick das Wechselbalg gegen das richtige Kind der betrogenen Frau ein!

Ethn. V S. 119: Wlisslocki-Dörfler, Fanni: Beiträge zum Volksglauben über das Kind.

Ethn. XXI S. 115, 116, Mátrai-Varga, Rosa: Beiträge zum Volksglauben des Ungarntums im Komitat Nógrád.

Ethn. XLI S. 129: Nagy, Josef: Wechselbalg.

Gegen den Liebeszauber kann sich natürlich niemand schützen; aber leider geht die Fama, daß er nicht immer die gewünschte Wirkung gehabt hat.

Zum Schluß sei noch berichtet, daß auch die Braut an ihrem Hochzeitstag davor geschützt werden muß, daß die Hexe ihr ihr Glück wegträgt. Deshalb näht man in den Strumpf der Braut gleich drei Schutzmittel gegen Hexen ein: Knoblauch, Salz und Brotkrümel. Hoffen wir, daß es hilft! (Margarete Luby a. a. O., Ethn. XLIX, S. 201.)

Kornelia néni erzählte, daß sie, seitdem sie Hexe geworden war, jede Nacht von 11—1 Uhr von Hause fortging. Das führte sie auch durch, als sie schon verheiratet war; sie gab ihrem Mann jeden Abend unbemerkt ein Schlafmittel. Bevor sie ihre Wohnung verließ, salbte sie mit einer ihrer Salben die Adern im Ellenbogengelenk, im Kniegelenk und am Nacken. Dieses Einsalben hatte zweierlei Wirkung: Erstens konnte sie nun jede beliebige Gestalt annehmen, sowohl die eines Tieres als auch die eines Menschen; zweitens konnte sie auf bloßen Wunsch hingelangen, wohin sie wollte.

Kornelia néni begab sich jedesmal zu den Hexenversammlungen, die auf einem Kreuzweg außerhalb der Stadt für die Hexen der näheren Umgebung stattfanden. Außerdem besuchte sie auch oft die Hexenversammlung auf dem St. Gellértberg (deutsch Blocksberg genannt). Auf diesen Versammlungen verhandelte man über schwierige Fälle der Praxis, man betete gemeinsam. Man gab sich aber auch dem Vergnügen hin: man tanzte, man sang „und anderes“. Was unter diesem „anderen“ zu verstehen sei, darüber schwieg sich Kornelia néni hartnäckig und beharrlich aus.

Die Verwandlung in Tiergestalt ist nicht ganz ungefährlich; denn was der Hexe in ihrer Gestalt als Tier geschieht, geschieht ihr auch in ihrer menschlichen Gestalt. Kornelia néni erwähnte, daß es in Szeged schon vorgekommen sei, daß man einer Katze, die in Wirklichkeit eine Hexe war, die Krallen abgeschnitten habe. Am nächsten Morgen hatte die Hexe keine Finger mehr. Manche Hexen kommen auch bei ihren nächtlichen Ausflügen um. Wenn aber eine Hexe in Gefahr gerät und die anderen bemerken es, dann eilen sie ihr zu Hilfe¹⁾.

Dieser Bericht von Kornelia néni stimmt fast in allem (ausgenommen ist der unter Anmerkung gebrauchte Zusatz) mit dem überein, was wir in der Literatur darüber finden.

Der Gellértberg in Buda als Versammlungsort der Hexen spielt im ungarischen Hexenglauben eine ebenso große Rolle wie im deutschen der Brocken. Meiner Ansicht nach ist er auch der einzige Hexentanzplatz, der im ungarischen Hexenglauben einen Namen bekommen hat, während die kleineren örtlichen Versammlungsplätze der Hexen meist nur ganz allgemein beschrieben werden, selten mit genauerer Lokalisierung. In den Gegenden aber, wo ein anderer als der Gellértberg als allgemeiner großer Versammlungsplatz angegeben wird, herrschen nichtungarische völkische Einflüsse vor. Das ist auch tatsächlich der Fall bei den beiden Notizen, in welchen der Harsanyer Berg als Hexentanzplatz angegeben wird. Beide Literaturstellen²⁾ stammen aus dem stark slawisch besiedelten Komitat Baranya. Eine vereinzelte Angabe von Frau Mátrai³⁾, die den Karancs-Berg als Versammlungsort der Hexen bezeichnet, spricht auch nur für meine Theorie, da gerade das Komitat Nógrád ein Grenzgebiet ungarischen und slowakischen Volkstums ist.

Der Gellértberg als Hexentanzplatz tritt an folgenden Stellen auf: Kandra, Kabos: Ungarische Mythologie. Eger 1897, S. 188.

Ethn. VI S. 311: Jakab, Josef: Aberglauben aus dem Komitat Szatmár.

Ethn. VII S. 90: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.

Ethn. IX S. 234: Singer (Székely), Leo: Aberglauben aus Dunántúl.

Ethn. XVIII S. 100 Nr. 26: Benkőczy, Emil: Aberglauben aus der Gegend von Eger (Erlau).

Ethn. XXVII S. 81: Györffy, Stephan: Aberglauben und Bräuche der Ungarn im Tal der Schwarzen Körös.

Ethn. XLI S. 49: Bálint, Alexander: Abergläubische Geschichten aus der Gegend von Szeged.

Benkőczy und Györffy berichten, daß die Hexen sagen: „Hipp-hopp, ott legyenek ahol akarok“ (Hipp-hopp, dort möchte ich sein, wo ich will), und damit hingelangen, wohin sie wollen. Kornelia néni hat mir auf besonderes Fragen allerdings erklärt, daß sie nichts zu sagen brauchte, sondern nur zu denken, und schon war sie dort, wohin sie sich gedacht hatte.

Versammlungsplätze von nur lokaler Bedeutung nennen:

Ethn. IV S. 227: Kálmány, Ludwig: Kinderschreck und Räuber in unserer mündlichen Überlieferung, Anm. 1.

Ethn. VII S. 175: Sajóvölgyi, Peter: Volkssagen aus dem Komitat Borsod Nr. 4.

Ethn. VII S. 381: Elek, Zoltán: Aberglauben aus dem Komitat Gömör Nr. 3.

Interessant sind zwei Literaturstellen, die die Hexen als Feinschmeckerinnen kennzeichnen: Da begeben sich die Hexen nach Tokaj, um dort Wein zu holen oder auch um ihn dort an Ort und Stelle zu verkonsumieren:

¹⁾ Kornelia néni fügte noch hinzu, daß die Hexen wegen der Gefährlichkeit ihres Berufes, wo ihnen in jeder Stunde der Tod begegnen könne, sehr fromm seien. Sie gehen nie an einer Kirche vorbei ohne einzutreten und ein Gebet zu verrichten. Deshalb beten sie auch bei ihren Versammlungen und singen fromme Gesänge!

²⁾ Valentin Bellosics, Sokacer Aberglauben aus dem Komitat Baranya, Ethn. XV S. 217. Alexander Révai, Aberglauben aus dem Komitat Baranya, Ethn. XVI S. 297 Nr. 15.

³⁾ Rosa Mátrai-Varga, Beiträge zum Volksglauben des Ungarntums im Komitat Nógrád, Ethn. XXI S. 115.

Ethn. XVII S. 297: Nyáry, Baron Albert: Das Volk von Mihály-Gerge.
 Ethn. XXI S. 115, Mátrai-Varga, Rosa: a. a. O.

Die Abenteuer, die die Hexen in Tiergestalt bei ihrem nächtlichen Umherstreifen erleben, oder besser gesagt, die Menschen mit ihnen erleben, sind so zahlreich und so außerordentlich verschiedenartig, daß es unmöglich ist, auf die einzelnen Fälle näher einzugehen. Ihnen ist fast allen gemeinsam, daß die Hexen in fremder Gestalt versuchen Schaden anzurichten. Wenn man sie dabei antrifft, so vertreibt oder schlägt man das vermeintliche Tier. Durch dabei erlittene Verwundungen oder ähnliches wird dann am nächsten Morgen entdeckt, daß irgendeine — sehr oft natürlich schon vorher verdächtige — Person eine Hexe ist, die in der Nacht versucht hat, das eine oder andere Unheil zu stiften.

Ethn. VI S. 234: Versényi, Georg: Volkssagen aus dem Hochland.

Ethn. VII S. 92: Feltóthy, Ladislaus: a. a. O.

Ethn. VII S. 174, Sajóvölgyi, Peter G.: a. a. O.

Ethn. VII S. 366: Istvánffy, Julius: Das Leben der Borsoder Matyók, Volks- und Aberglauben.

Ethn. VIII S. 449: Vécsey, August: Volkskundliche Angaben aus der Gegend von Tisza-Roff.

Ethn. IX S. 137 Nr. 8, S. 140 Nr. 17: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.

Ethn. XIII S. 314: Sándor, Josef: Zu den Hexenprozessen des vorigen Jahrhunderts.

Ethn. XXVII S. 81: Györffy, Stephan: a. a. O.

Ethn. XXXI S. 79: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Volkssagen aus Bajmóc.

Ethn. XL S. 118, 192, 193, Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten.

Ethn. XL S. 183: Dömötör, Alexander: Die abergläubischen Geschichten des Johann Földi.

Ethn. XLI S. 50: Relkovič, Davorka: Volksglauben und Sitten aus Acsád.

Auch das Einsalben wird in der Literatur erwähnt. Georg Versényi (Ethn. VI S. 234): „Nach einer Nograder Sage salbt die Hexe, bevor sie auf ihre mitternächtliche Versammlung geht, ihren Körper mit einer gewissen Salbe und kann fliegen, wohin sie will.“

Nach einem Bericht, den Franz Gönczi (Ethn. XII S. 412) erhielt, salbten die Hexen ihren Besen (!), bevor sie sich darauf setzten und davonflogen.

In manchen Gegenden findet man den Glauben verbreitet, daß ein Wirbelwind entsteht, wenn die Hexen vorbeifliegen, so daß also dort nicht der Zauberstudent, sondern die Hexe den Wirbelsturm hervorruft. So sagt Kovács (Ethn. IX S. 211) „Es ist ein allgemein verbreiteter Aberglaube, daß im Wirbelsturm die Hexen fliegen¹⁾“.

Eine große Rolle unter den Geschichten über Hexen spielen die, in denen erzählt wird, wie die Hexe nachts bei ihrem Ausflug einen anderen Menschen als Reittier benutzt. Auch Kornelia néni berichtete über dieses Hexenreiten. Die Hexe nimmt ein Pferdegeschirr und wirft es dem schlafenden Opfer über den Kopf. In demselben Augenblick verwandelt sich dasselbe in ein Zauberpferd. Dieses Pferd kann ebenso wie die Hexe durch die Lüfte gehen; es muß in allem dem Willen und der Führung der Hexe gehorchen.

Kornelia néni hob die Gefährdung der von einer Hexe gerittenen Menschen hervor. Diese magern ab und werden immer schwächer und schwächer, bis sie schließlich sterben²⁾, wenn sie nicht gerettet werden.

Die Rettung des Opfers kann nach der Erzählung von Kornelia néni nur durch einen anderen erfolgen. Ein Freund des Opfers muß nachts bei diesem bleiben und wachen. Sobald er am Stöhnen des Schlafenden be-

¹⁾ S. noch weitere Angaben und eine nähere Behandlung bei Alexander Solymossy, Die Kraft des Eisens im Aberglauben, Ethn. XLIV S. 97 ff.

²⁾ Vgl. Ethn. VII S. 90.

merkt, daß die Hexe da ist, muß er mit der linken Hand sein Hosenband abziehen und damit die Türklinke festbinden und das Schlüsselloch verstopfen, ebenso sämtliche Spalten an Tür und Fenster, alles mit der linken Hand¹⁾. Auf diese Weise wird es der Hexe unmöglich gemacht zu entfliehen, und sie muß am Ende der Geisterstunde dort an Ort und Stelle ihre menschliche Gestalt wieder annehmen. Eine tüchtige Tracht Prügel ist ihr gewiß und wird sie von ihrem Wunsche, noch einmal denselben Menschen zu reiten, abbringen.

Die kleinste Nachlässigkeit beim Zubinden und Verstopfen der Tür kann die Rettung vereiteln. Bleibt nur die kleinste Spalte offen, so benutzt die Hexe sie als Ausweg, indem sie sich in einen Strohalm²⁾, eine Fliege oder dgl. verwandelt und so entflieht.

Bemerkenswert ist noch, daß nach Kornelia néis Bericht nur ein Mann die Rettung unternehmen kann. Der von einer Hexe als Reitpferd Benutzte kann nach ihrer Meinung von seinem Mißgeschick nur durch einen Zufall Gewißheit erhalten, wenn er nämlich am nächsten Morgen den Abdruck der Hufe an Händen und Füßen behalten hat.

Im großen ganzen stimmt der Bericht Kornelias mit denen in der Literatur überein.

Häufig sind Erzählungen, in welchen die Hexe die Frau oder Nachbarin eines Schmiedes oder eines anderen Handwerksmeisters ist und einen von dessen Gesellen als Pferd benutzt. In solchen Fällen wird diesem gewöhnlich von seinem Kameraden geholfen, der erfahrener und geschickter ist, sich statt des anderen der Hexe stellt, das übergeworfene Zaumzeug wieder abreißt und es der Hexe überwirft, die nun ihrerseits zum Pferd verwandelt wird. Zur Strafe gehen sie dann in die Schmiede und benageln dieses Hexenpferd oder lassen es benageln. Am nächsten Morgen hat dann die schuldige Hexe Hufe an Händen und Füßen.

Ethn. VI S. 233: Versényi, Georg: Volkssagen aus dem Hochland.

Ethn. VI S. 417: Szentkerszty, Theodor: Volkssagen aus dem Komitat Nyitra.

Ethn. IX S. 139 Nr. 13: Nagy, Josef: Märchen und Volkssagen aus der Bácska.

Ethn. X S. 125: Margalits, Eduard: Kroatischer Aberglauben.

Ethn. XL S. 193: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten XV.

Ethn. XLI S. 49: Bálint, Alexander: Abergläubische Geschichten aus der Gegend von Szeged.

Es kommt auch vor, daß die reitende Hexe nach dem Verschließen des Zimmers als ein Stück Holz oder dgl. im Zimmer gefunden und an den Hauptbalken des Hauses festgebunden wird. Von dort kann sie sich nicht befreien und muß nun dort hängend ihre menschliche Gestalt wieder annehmen.

Vgl. Ethn. VI S. 311: Jakab, Josef: Aberglauben aus dem Komitat Szatmár.

Ethn. VI S. 417: Szentkerszty, Theodor: a. a. O.

Ethn. VII S. 90, 92: Feltóthy, Ladislaus: Hexensagen in Hajdu-Szoboszló.

Ethn. XIII S. 313, 315: Sándor, Josef: Zu den Hexenprozessen des vorigen Jahrhunderts.

Ethn. XXXIV/XXXV S. 107: Relkovič, Néda: Aberglauben.

Neben Menschen werden auch Tiere von den Hexen zum Reiten benutzt, bevorzugt werden Katzen; ihnen wird ebenso wie den Menschen das Zaumzeug übergeworfen, und sie verwandeln sich in Zauberpferde. Das Reiten auf Besen und Feuerhaken tritt bei der ungarischen Hexe stark in den Hintergrund.

¹⁾ Vgl. Ethn. II S. 256, Szivós: Die Hexen und Bösen muß man mit der linken Hand schlagen, weil man sich sonst selber wehtun würde und nicht ihnen.

²⁾ Vgl. Ethn. XXXIV/XXXV S. 107, Relkovič: In Obuda entdeckte man die reitende Hexe als Strohalm auf den Kindern liegend.

Ethn. II S. 252: Kiss, Aron: Aberglauben aus Tornyos-Pálca.

Ethn. X S. 309: Bellosits, Valentin: Aberglauben aus Südungarn.

Ethn. XIII S. 313, Sándor, Josef: a. a. O.

Ethn. XXI S. 28: Berze Nagy, Johannes: Aberglauben, Beiträge über Glauben und Sitten in Besenyőtelek.

Kornelia néni erzählte, daß die Hexen, wenn sie sterben, ihre Wissenschaft einem anderen überlassen können. Sie reichen ihre rechte Hand derjenigen Person, die ihre Nachfolge übernehmen will; durch diesen Händedruck geht das Wissen der sterbenden Hexe auf die lebende über. Damit wird die betreffende Person auch zugleich Erbin aller Zaubergegenstände, -salben usw. der Hexe. — Findet sich niemand, der der sterbenden Hexe die Hand reichen will, so gibt man ihr etwas Hölzernes in die Hand: einen Besen oder dgl., weil die Hexe sonst nicht sterben kann. In diesem Falle werden alle ihre Utensilien, die aus ihrem Hexenberuf stammen, mit ihr begraben. Es ist äußerst gefährlich für Unbefugte, die Handwerkszeuge einer Hexe bei sich aufzubewahren. Das Zauberbuch z. B. klirrt des Nachts wie mit eisernen Ketten, der Luzienstuhl tanzt von selbst im Zimmer umher, wobei er ebenfalls Kettengeklirr und -gerassel hören läßt.

Die Erzählung Kornelia nénis deckt sich fast vollständig mit dem, was die Literatur über den Tod der Hexen sagt. Allerdings ist das Übergeben-Können von Kornelia in der Literatur meist ein Übergeben-Müssen. Und während nach Kornelia nénis Meinung durch den hölzernen Gegenstand, den man der sterbenden Hexe in die Hand gibt, nur das Sterben derselben erleichtert wird, nicht aber ihre Wissenschaft durch das Holz auf den, der es der Hexe reicht, übertragen wird, sind nach den Angaben der Literatur besondere Vorsichtsmaßregeln erforderlich, um diese Gefahr zu beseitigen. Von dem, was mit den Werkzeugen der Hexe nach ihrem Tod geschieht, ist in der Literatur nicht ein einziges Mal die Rede.

Ladislau Feltóthy: „Sarah Kaszas war eine Hexe, die sehr viel Leute verdorben hatte. Als sie auf dem Sterbebette lag, konnte sie nicht sterben. Vielen wollte sie die Hand geben, aber keiner wollte sie ergreifen, weil er sonst auch Hexe geworden wäre. Schließlich gab ihr jemand einen Besen in die Hand, nahm ihn gleich wieder an sich und tat ihn schnell in einem anderen Haus in den Ofen. Der Besen jammerte laut: ‚Jaj, jaj!‘ Erst da konnte Sarah sterben.“ (Ethn. VII S. 92).

Johannes Kovács: „Die Hexen können mit ihrem Blick verderben und mit ihrer Berührung heilen, wie sie es auch nach den Zeugenaussagen getan haben, und nach den eigenen Bekundungen der Angeklagten können sie diese ihre Kräfte und Wissenschaft wem sie wollen durch einen Handschlag hinterlassen bzw. übertragen“ (Ethn. IX S. 209). — Und S. 210: „Káthe Szanda, die Frau des Paul Janesó, hätte bei ihrem Tod ihrem Mann ihre Kräfte und Wissenschaft hinterlassen, und wenn er nur seine Hand gegeben hätte, wären diese auf ihn übergegangen. — Daniel Rózsa hätte nach seinem Geständnis dem seine Besessenheit hinterlassen, der als erster in seiner Todesstunde seine Hand ergriffen hätte.“

Vgl.:

Ethn. VII S. 380 Nr. 2: Elek, Zoltán: Volkssagen aus dem Komitat Gömör.

Ethn. XXXIII S. 91: Relkovič, Davorka: Beiträge zum Aberglauben.

Ethn. XXXVII S. 154: Relkovič, Neda: Aberglaubensammlung.

Ethn. XL S. 120: Csefkó, Julius: Abergläubische Geschichten X.

Ethn. XLI S. 49: Bálint, Alexander: Abergläubische Geschichten aus der Gegend von Szeged.

Eines Abends erschien bei Kornelia néni ein Mann, der für die Nacht um Quartier bat. Er war ein Maurer, den Kornelia und ihr Mann schon längere Zeit kannten. Außerdem war der Maurer Hexer; denn Kornelia hatte ihn schon des öfteren auf den Hexenversammlungen bemerkt.

In der Nacht ging Kornelia néni wie immer auf ihre Versammlung. Der Maurer aber blieb in seinem Logis; er trat zu Kornelias Mann und rüttelte ihn mit großer Anstrengung aus seinem Schlaf. Dann fragte er ihn, wo denn seine Frau eigentlich sei. Und darauf erzählte er dem Mann, der bisher völlig ahnungslos gewesen war, alles, was den Hexenberuf seiner Frau betraf.

Kornelia néni wurde nun von ihrem Mann zur Rede gestellt, und es wurde ihr die Wahl zwischen ihrem Mann oder dem Hexenberuf gelassen, denn ihr Mann wollte keine Hexe zur Frau haben. Kornelia aber liebte ihren Mann und war daher bereit, die Hexerei aufzugeben.

Sie begab sich also zur Oberhexe und erzählte ihr das Vorgefallene. Dann fragte sie, ob es möglich sei, ihren Entschluß, den Hexenberuf dranzugeben, durchzuführen, und was sie gegebenenfalls zu tun habe.

Die Oberhexe billigte Kornelias Entschluß, bei ihrem Mann zu bleiben, und erteilte ihr den Befehl, Freitag nachts pünktlich um 12 Uhr all ihre Hexenutensilien, Luzienstuhl, Hexenbuch, Zaubersalbe usw. zu verbrennen. Damit sei sie von ihrem Beruf befreit. Es werde ein großes Heulen entstehen; denn die Geister würden die Sachen aus dem Ofen holen; aber sie habe nichts zu befürchten, es werde ihr nichts geschehen.

Kornelia néni tat, wie ihr geheiß. Alles trat ein, wie ihr die Oberhexe gesagt hatte. Kaum hatte sie am folgenden Freitag nachts um 12 Uhr all ihr Werkzeug in den brennenden Ofen gesteckt, als ein furchtbares Heulen anhub. Zitternd stand Kornelia mit ihrem Mann vor dem Ofen. Sie fürchtete, die Geister würden sie bestrafen, weil sie nun von ihnen fortging, ihnen untreu geworden war. Aber es geschah ihr nichts. Bald war alles wieder ruhig, die Geister hatten die Werkzeuge geholt.

Das geschah im Frühjahr 1914. Später hat Kornelia néni ihren Entschluß sehr bereut. Als der Krieg ausbrach, mußte ihr Mann sofort ins Feld und fiel kurze Zeit darauf. Hätte sie noch ihren Beruf gehabt, so hätte sie keine Not kennengelernt. So aber mußte sie sich mühsam durchschlagen und ist bis heute arm geblieben.

Von ihrem späteren Lebensweg will ich nur noch einiges hervorheben, weil es interessant für die geistige Einstellung Kornelias ist. So kam sie einige Jahre nach dem Tod ihres ersten Mannes nach Budapest, anscheinend mit ihrem zweiten Mann. Dort schloß sie sich sofort spiritistischen Kreisen an. Sie gab mir auch die Adresse von einer der bekanntesten Medien aus Budapest, einer Frau, die in den ersten Kreisen der ungarischen Hauptstadt als Medium benutzt wird. Ich bin diesen Spuren nicht nachgegangen, da ich mir von den Nachforschungen wissenschaftliche Erfolge nicht versprach. Als Kornelia néni wieder nach Szeged zurückkam, versuchte sie wieder in Fühlung mit den Hexen zu kommen. Ihre Lehrmeisterin war aber gestorben, und ein großer Teil der ehemaligen Hexen in alle Winde zerstreut. Mein Drängen veranlaßte Kornelia, noch einmal Nachforschungen nach ihren einstigen Kolleginnen anzustellen. Dabei stieß sie auf zwei alte Schwestern, deren Mutter Hexe gewesen war. Die Töchter hatten sich aber selbst vor der geheimen Wissenschaft ihrer Mutter gefürchtet, und keine hatte die Zauberei von der Mutter gelernt oder beim Tode ihre Hand ergriffen. Die alte Frau ist etwa 1930 gestorben. Das Werkzeug — Luzienstuhl, Salben, Buch usw. — wurde mit ihr begraben, wie es vorgeschrieben ist, wenn die Hexe keine Nachfolgerin hat.

Was eine zweite Frau betrifft, so wollte Kornelia néni nicht recht mit der Sprache heraus. Kornelia kannte diese schon längere Zeit und suchte sie auf meine Veranlassung wieder auf. Schließlich gelang es ihr auch, diese Frau, die nur die engsten Freundinnen mit ihrer Kunst beglückte, zu bewegen, mich zu empfangen. Sie sollte mir die Zukunft voraussagen, und Kornelia néni meinte, wenn ich ihr Vertrauen gewinnen könnte, so würde sie vielleicht eingestehen, daß sie auch eine Hexe ist. Kornelia néni selbst wüßte es nicht und — wenn sie es wissen würde — dürfte sie es nicht sagen; denn die Strafe der Geister sei ihr sicher. Es war eine Ungunst des Schicksals, daß ich kurz vor dem Vollmonds-Freitag, an dem die Sache vor sich gehen sollte, Szeged verlassen mußte. Wann ich aber wieder nach Un-

garn kommen und ob ich dann noch Kornelia néni, die ein ungezügelter Wanderblut in ihren Adern hat, antreffen werde, ist in Anbetracht der jetzigen Verhältnisse vollkommen ungewiß.

Über den Austritt aus dem Hexenberuf gibt es keine Angaben in der Literatur. Es mag darauf beruhen, daß es recht selten vorkommt, daß eine Hexe ihren Beruf aufgibt. Jedoch ist immerhin anzunehmen, daß solche Fälle vorgesehen sind und Vorsorge dafür getroffen ist, da ja die Oberhexe bei Kornelia néni sofort feste Anweisungen und Verhaltensmaßregeln gab.

Damit ist die Beschreibung der ungarischen Hexentypen gegeben. Einige sich daran knüpfende Fragen und Probleme über Herkunft und Entstehung dieser Typen sowie Entwicklungseinflüsse durch nicht ungarisches Volkstum werde ich in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift kurz behandeln.

Unsere älteste ethnographische Quelle über das Inkareich.

Von

Hermann Trimborn, Madrid.

In seiner „Anthropologie der Naturvölker“ (Bd. IV, S. VIII) zählt Theodor Waitz (1) eine Reihe von Dokumenten älterer Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika auf, welche sich handschriftlich in der Bibliothek des Klosters San Lorenzo de El Escorial befinden, so z. B. unter der Signatur [& II, 7 fol. 457] ein anonymes „Memorial sobre el origen de los Yncas del Piru“. Waitz muß diese irrtümliche Bezeichnung einem älteren Katalog entnommen haben; sie kommt weder in der betreffenden Urkunde vor, in der sich übrigens ausschließlich die Schreibweisen „peru“ und „inga“ finden, noch wird sie dem Inhalt des Manuskriptes gerecht: knüpft sie doch lediglich an einleitende Ausführungen an, während der Inhalt des Dokumentes viel umfassender ist. Gerade deshalb erregte dieses noch nicht veröffentlichte Manuskript meine Aufmerksamkeit, weil wir in ihm nichts weniger als unsere älteste Quelle über die politischen und kulturellen Verhältnisse des Inkareiches vor uns haben!

In dem ausgezeichneten Katalog des gelehrten Pater Julián Zarco Cuevas (2) finden wir die von Waitz erwähnte Urkunde unter der Signatur [& II 7, fols. 457a—458b] inhaltgerecht verzeichnet, wie folgt: „Carta sobre costumbres, gobierno, religión etc. del Perú“. Dieses „memorial“, wie der Autor selbst eingangs sagt, ist also ein — an den König von Spanien gerichteter — Brief. Er wird eingeleitet durch ein liegendes Kreuz, hat ein Format von 210 × 317 mm, befindet sich — abgesehen von den durch Faltung in den Seitenmitten entstandenen Unleserlichkeiten — in gutem Zustande und wurde mit blauer Tinte in einer Handschrift der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfaßt.

Um die Bedeutung dieses Dokumentes, das ausschließlich ethnographische Beobachtungen über das Peru der Inkas enthält, zu würdigen, müssen wir versuchen, Abfassungszeit und Autor zu bestimmen, da die Urkunde selbst keine diesbezügliche Angabe enthält. Es wird hierbei auch die Vermutung des Zarcoschen Katalogs (a. a. O., Bd. I, S. 263) zu prüfen sein, daß unser Brief von dem spanischen Humanisten Fernán Pérez de Oliva († 1533) stamme.

In der Darstellung des Manuskriptes tritt der Verfasser völlig hinter der sachlichen Schilderung zurück. Nur zwei vereinzelte Angaben werfen geringes Licht auf seine Person, besonders die Stelle (S. I, Zeile 2 von unten): „*agora los clerigos q(ue) andamos entre ellos vemos*“ — woraus unzweideutig erhellt, daß der Verfasser ein in Peru lebender Geistlicher war, der als Augenzeuge schrieb. Der geistliche Stand des Autors geht dann auch aus der Schlußformel (S. IV, Z. 3 v. u.) hervor: „*yo como capella(n) de .v. m.*“, ohne daß aus diesem häufig verliehenen und hier vielleicht nur floskelhaft gebrauchten Prädikat ein näherer Schluß auf seinen Träger gezogen werden könnte.

Abgesehen von mittelbaren Folgerungen, die sich aus dem geschilderten Zustand der Verhältnisse ergeben könnten, enthält das Manuskript hinsichtlich der Abfassungszeit nur einen einzigen Hinweis auf ein datierbares historisches Ereignis — ein Ereignis allerdings, das die Abfassungszeit des Briefes eindeutig bestimmt und so indirekte Erwägungen (etwa vermittels vorkommender Ortsnamen usw.) überflüssig macht. Es ist dies der am Schlusse (S. IV, Z. 5—3 v. u.) gemachte Hinweis auf die Expedition des (Alonso) Alvarado, die unsere Quelle, wie folgt, erwähnt: „*tanbien ay notiçia de la entrada q(ue) agora pide alvarado por via de los chachapoyas*“. Da mit dieser Angabe die Datierbarkeit des Manuskriptes steht und fällt, sei das betreffende Unternehmen hier mit den Worten gekennzeichnet, mit denen Manuel de Mendiburu (3) seine Voraussetzungen zusammenfaßt (Bd. I, S. 180/2): „*Alonso de Alvarado perteneció á la expedicion que trajo de Guatemala en 1534 el Adelantado D. Pedro Alvarado con quien no tenia parentezco*“. „*Luego que Pizarro llegó al Cuzco, y arregló las cosas con Almagro pasando este á Chile, dispuso que Alvarado marchase á la conquista de la provincia de Chachapoyas. El cronista Herrera silencia el hecho de que Alvarado hubiese estado en el Cuzco; asienta que se hallaba en Trujillo, y que cuando regresó Pizarro á Lima le llamó y le encomendó la enunciada conquista (1535)*“. „*Daremos lugar aquí á algunos hechos históricos ocurridos en la provincia de Chachapoyas cuando por primera vez y antes de los sucesos que acabamos de narrar, entró en ella D. Alonso Alvarado para estender la conquista y trabajar por la pacificación de ese país. El año 1535 le encargó Pizarro esta tarea*“. Es erhellt hieraus, daß der in unserer Quelle als Neuigkeit mitgeteilte Einfall in das Land Chachapoyas im Jahre 1535 erfolgte. Dieses Jahr ist also auch die Abfassungszeit des Manuskriptes. — Übrigens ergibt sich eine alsbald nach der Conquista zu datierende Abfassung auch aus inhaltlichen Merkmalen des Memorials, welche für sich allein natürlich nicht beweiskräftig wären, wohl aber dartun, daß das unabhängig von ihnen abgeleitete Datum mit dem Berichtsinhalt nicht im Widerspruch, sondern im Einklang steht. Abgesehen davon, daß die ganze Darstellung im Sinne erst kürzlich dem Inkareiche einverleibter Randstämme gehalten ist, denen das Vorgehen der Inkas bei ihren Eroberungen noch in frischer Erinnerung stand, sind in diesem Zusammenhange vor allem zwei Einzelhinweise erwähnenswert: der Hinweis auf eine als Zukunftsmöglichkeit hingestellte, also noch nicht erfolgte Kolonisation (S. IV, Z. 13 v. u.) und die Benutzbarkeit der Post (S. IV, Z. 8 v. o.), welche noch nach inkaischer Art betriebsfähig war.

Unser Manuskript wurde also im Jahre 1535 von einem in Peru lebenden Geistlichen verfaßt. Gemäß dem Charakter der Darstellung und unter Berücksichtigung der auffallenden Tatsache, daß eine Beschreibung oder auch nur eingehendere Erwähnung der Stadt Cuzco nicht erfolgt, dürfte als Abfassungsort wohl ein Küstenplatz in Frage kommen, wobei es sich um Lima oder Trujillo handeln mag.

Auf Grund dieses voraussetzungslos gewonnenen Ergebnisses bleibt zu prüfen, ob die Vermutung des Zarcoschen Katalogs (s. o.), daß es sich um ein „Quirógrafo“ des Fernán Pérez de Oliva (4) handle, demnach zu Recht besteht. Unter Nichtbeachtung der im vorigen angestellten Überlegung könnten allerdings einige Umstände der auf Grund einer Schriftvergleichung angenommenen Autorschaft des Pérez de Oliva günstig sein: die in den einleitenden Sätzen des Memorials (S. I, Z. 3 v. o.) erwähnte Erkrankung, nämlich mit Rücksicht auf seinen alsbald nach der Eroberung Perus erfolgten Tod; sein geistlicher Stand; seine Beziehungen zu Karl V., wie sie in seiner Ernennung zum Erzieher des Kronprinzen Philipp zum Ausdruck kommen, und schließlich seine Beschäftigung mit „Indien“, die ihn ja eine Eroberungsgeschichte von Mexiko schreiben ließ, welche sich ebenfalls handschriftlich in der Klosterbibliothek des Escorial befindet und in Zarcos Katalog (a. a. O., Bd. I, S. 259) unter der Signatur [& II 7, fols. 331a—342b] aufgeführt wird, wie folgt: „Apuntes autógrafos de Fernán Pérez de Oliva acerca de la conquista de Méjico“ (bei Waitz [a. a. O.] unter der Signatur [& II 7, fol. 331] als „Fracmento de la hist. de las azañas de H. Cortes“). — Solchen Erwägungen steht jedoch eine Reihe von Tatsachen gegenüber, welche eine Autorschaft des F. Pérez de Oliva endgültig ausschließen: zunächst seine Nichtanwesenheit auf amerikanischem Boden, mit der die Worte (S. I, Z. 2 v. u.): „los clerigos q(ue) andamos entre ellos“ ohne gekünstelte Deutung kaum vereinbar sind. Auch ergab eine nochmalige Schriftvergleichung, die ich gemeinsam mit Pater Julián Zarco vornehmen konnte, daß zwischen der Handschrift unseres Dokumentes und derjenigen des genannten Mexikomanuskripts zwar eine oberflächliche Ähnlichkeit in die Augen fällt, sich bei genauerer Prüfung aber die abweichende Schreibweise einer Anzahl von Buchstaben zeigt, so daß auch nach dem sachverständigen Urteil des gelehrten Leiters der Escorial-Bibliothek die vermutete Urheberschaft des Pérez de Oliva nicht aufrechterhalten werden kann. Es ziehen sich auch durch die gesamten Schriften des Pérez de Oliva stilistische Eigenheiten hindurch, welche in unserem Manuskripte nicht begegnen (so z. B. schreibt Pérez de Oliva ständig „do“ statt „donde“, wie es in unserem Dokumente regelmäßig heißt). Entscheidend für eine Ablehnung der Autorschaft des Fernán Pérez de Oliva ist jedoch sein Todesdatum; denn da er spätestens im Jahre 1533 starb, konnte erschlechterdings von den peruanischen Unternehmungen weder des Alonso noch etwa auch des Pedro Alvarado unterrichtet sein.

So muß die Frage nach dem Verfasser des vorliegenden Manuskriptes vorab offenbleiben, und nur vermutungsweise kann hier der Name des Pedro de Quiroga genannt werden. Von diesem Geistlichen ist eine Abhandlung über die Eroberung erhalten, die Theodor Waitz (a. a. O.) unter der Signatur [K II 15], wie folgt, zitiert: „Coloquios que tratan de la conversion de los Yndios del Peru, de la conquista etc.“ und die der Zarcosche Katalog unter der Signatur [K. II. 15] und folgendem Titel enthält: „Coloquios de la verdad. Libro intitulado Coloquios de la uerdad ttrata de las causas e inconuinientes que impiden la doctrina xpiana E conuersion de los yndios de los Reinos del piru! Otro si ttrata de la entrada y conquista de aquel Reino y de los daños e males E agrauios que los indios padeçen y El estado en que Al presente esta la justia E doctrina que es les Administra Compuesto Por un saçerdote que En aquellos Reinos A Residido. Dirigido Al muy Illustre señor doctor gaspar de quiroga, presidente del consejo Real de los estados de ytalía del Consejo Real de su magestad y de la sancta y general inquisiçion Etc.“ In dieser im Jahre 1564 verfaßten Schrift beruft sich der geistliche Autor auf eine dreißigjährige Anwesenheit in Peru, so daß er also als Urheber auch unseres Manuskriptes

wohl in Frage kommen könnte. Leider ist eine Vergleichung der Handschriften in diesem Falle unmöglich, da es sich bei dem Dokument von 1564 um eine Abschrift handelt; eine Vergleichung lediglich stilistischer Einzelheiten würde aber auch im negativen Falle angesichts der Zeitspanne von 30 Jahren kaum beweiskräftig sein.

Die Bedeutung der hier ans Licht gezogenen, wenn auch vorläufig noch anonymen Quelle liegt in der für Peru ungewöhnlich frühen Abfassungszeit von 1535, welche im Verein mit der Autopsie des Autors den Angaben dieses Dokumentes eine außerordentliche Authentizität gegenüber späteren Quellen verleiht! Ein glücklicher Umstand ist es dabei, daß unser Manuskript im Gegensatz zu anderen mehr oder weniger gleichzeitigen Urkunden einer ausschließlich ethnographischen Berichterstattung dient; hierdurch unterscheidet es sich von anderen gleichalterigen Quellen (5) (z. B. Hernando Pizarro, Pedro Sancho, Francisco de Xerez, Miguel Estete), welche zwar über die militärischen Vorgänge bei der Eroberung aus frischester Erinnerung berichten, als ethnographische Quellen aber nahezu völlig auscheiden, weil sie nur der Eroberungsgeschichte gewidmet sind, während das im folgenden veröffentlichte Manuskript die Bezeichnung als älteste Quelle über das Inkareich selbst verdient! Wenn dieses Dokument auch nur wenige Seiten umfaßt, so besitzen wir in ihm doch einen unmittelbar nach der Eroberung verfaßten Augenzeugenbericht, der uns — dabei mit aner kennenswerter Sachlichkeit — auf gedrängtem Raume über eine Fülle religiöser und kultureller Einrichtungen, über Kolonisationsverfahren und Verwaltungsmethoden in inkaischer Zeit in lapidarer, aber exakter Weise Aufschluß gibt. Die mitgeteilten Tatbestände sind natürlich dank ausführlicheren, teils aber beträchtlich späteren Quellenwerken bekannt — ihnen gegenüber beruht jedoch der Wert unseres Manuskriptes eben darauf, daß es als mit den geschilderten Tatsachen gleichzeitig zu nennender Augenzeugenbericht allen späteren Angaben authentische Geltung verleiht.

Literatur.

- (1) Waitz, Theodor: Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1864.
- (2) Zarco Cuevas, P. Fr. Julián: Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial. 3 Bde. Madrid 1924—1929.
- (3) Mendiburu, Manuel de: Diccionario histórico-biográfico del Perú. 8 Bde. Lima 1874—1890.
- (4) Die Angaben über Fernán Pérez de Oliva sind entnommen:
 - a) dem Artikel: Fernán Pérez de Oliva, in der Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, bei Espasa-Barcelona. Bd. XLIII, S. 704/6;
 - b) den literarhistorischen Werken von Rezabel y Ugarte (1805), G. Ticknor (1851) und Cejador y Frauca (1915);
 - c) den Obras del maestro Fernán Pérez de Oliva. Córdoba 1586.
- (5) Weber, Friedrich: Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika, Leipzig 1911; vgl. hierzu die Besprechung von Georg Friederici in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen. 1912, S. 385—402.

Vorbemerkungen zur Textübertragung.

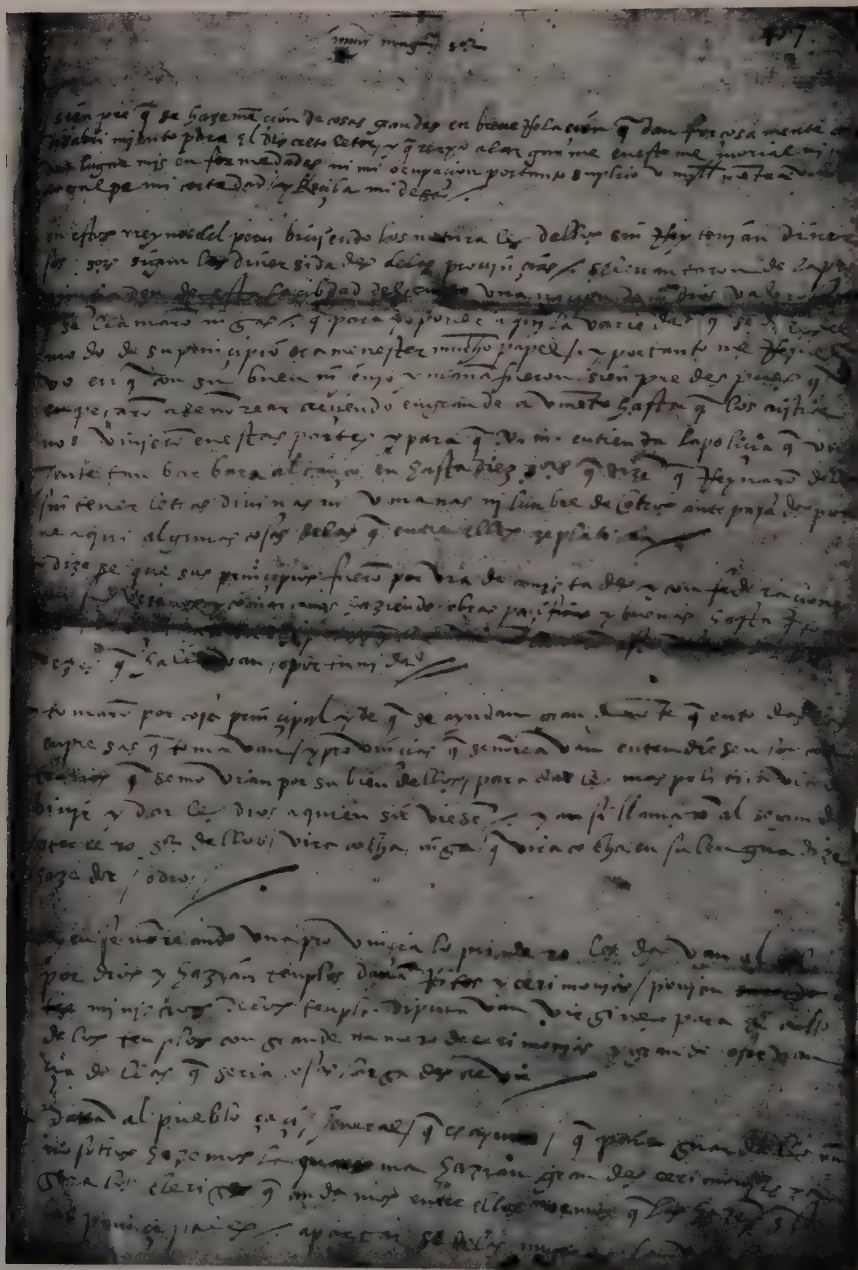
Bei der originalgetreuen Übertragung des Manuskriptes, welches nach den genommenen Photokopien selbst zum Abdruck gelangt, wurde nach folgenden Gesichtspunkten verfahren, welche bei der Lektüre und Vergleichung mit dem Original zu beachten sind:

1. Die zahlreichen Abkürzungsformeln wurden durch vollständige Wortwiedergabe ersetzt; die wiederhergestellten Wortteile sind dabei durch () kenntlich gemacht.

2. Unlesbarkeiten, wie sie etwa am rechten und unteren Rande und durch Faltung des Briefes in den Seitenmitten entstanden sind, wurden in [] gesetzt und, soweit wie sie aus dem Zusammenhange und lesbaren Wortresten eindeutig rekonstruiert werden konnten, ergänzt.

3. Vom Autor selbst gestrichene Worte sind durch < > gekennzeichnet.

4. Die Zeichensetzung ist — mit Ausnahme der die einzelnen Absätze einleitenden Kreuze (vgl. die Photokopie) — originalgetreu übernommen.



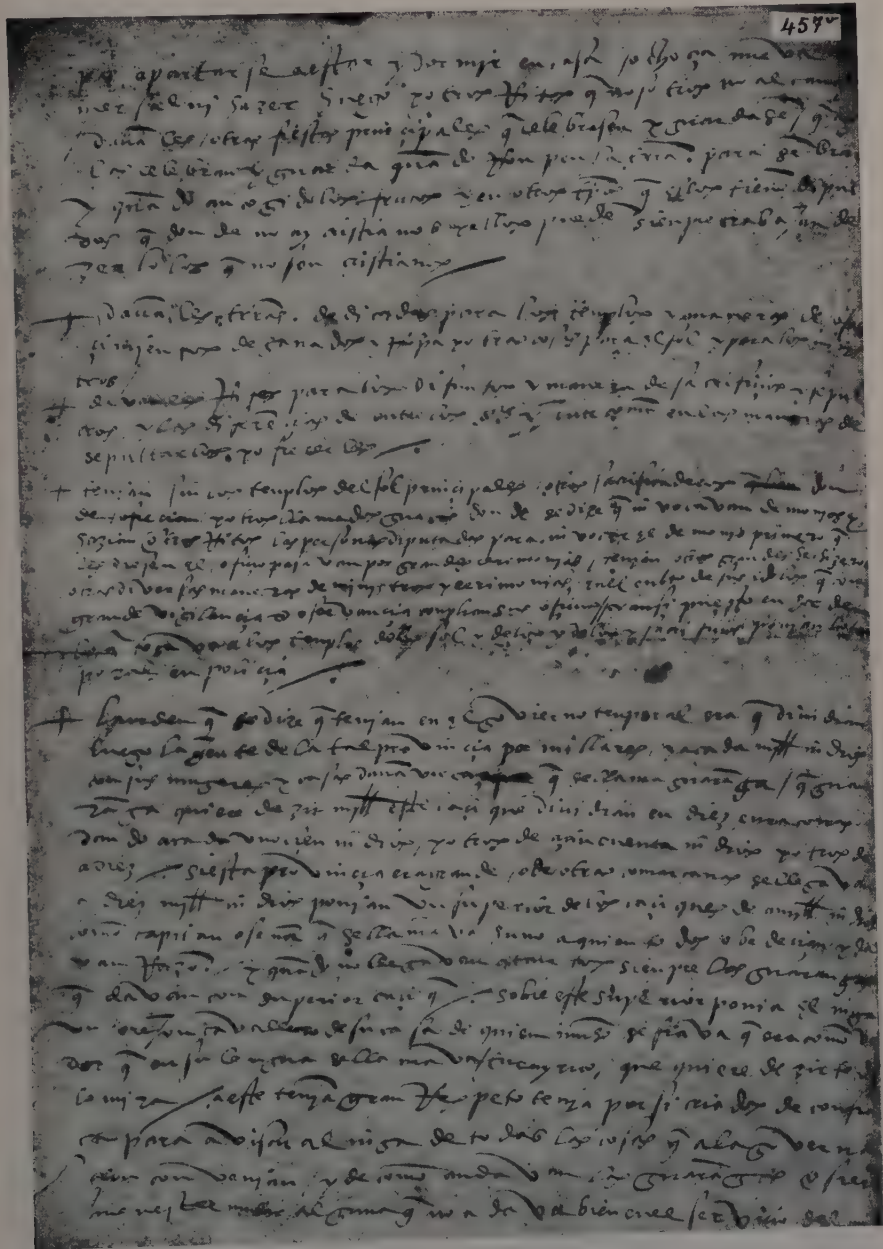
5. Im übrigen entspricht die Wiedergabe der einzelnen Lautzeichen der spanischen Paläographie des 16. Jahrhunderts, wobei zwar verschiedene Buchstaben für den gleichen Laut, nicht aber verschiedene Schreibweisen desselben Buchstabens unterschieden werden.

Text.

muy mag(nifi)co s(eñ)or

fol. 457

siempre q(ue) se haze me(n)çion de cosas grandes en breue rrelaçion q(ue)dan forçosamente con desabrimiento para el discreto letor / y q(ue)-



reryo alargarme eneste memorial ni me dan lugar mis enfermedades / ni mi ocupaçion portanto suplico vmillme(n)te a .v. m. no culpe mi cortedad / y rreçiba mi deseo /

en estos rreynos del peru biuiendo los naturales dellos sin rrey tenian diuersos s(eñ)or(e)s sigun las diuersidades de las prouincias /. se leuataron

de / otros antepasados porne aqui algunas cosas de las q(ue) entre ellos se platican /.

dize se que sus principios fuero(n) por via de amistades y confederaciones con sus veñinos y comarcanos haziendo / obras paçificas y buenas

[illegible]

hasta q(ue) tom[a]ro(n) pot[en]cia y avn desp[u]les q(u)[ando] [pudie]ro(n)
lle[v]aro(n) esta via tod[as] las veces q(ue) hallavan / oportunidad //

lle[v]aro(n) esta vez tod[as] las veces q(ue) nanavari / oportuna[n]te
tomaro(n) por cosa principal y de q(ue) se ayudan grandeme(n)te
q(ue) en todas las enpresas q(ue) tomavan / y provinçias q(ue) señoreavan

entendiesen los contrarios q(ue) se movian por su bien dellos / para dar les mas politica via de biuir y dar les dios a quien sirviese(n) /. y ansi llamaro(n) al segundo /o tercero s(eñ)or dellos / viracocha / inga / q(ue) viracocha / en su lengua dize hazedor / o dios //.

y en señoreando vna provincia lo primero les davan al sol por dios y hazian tenplos daua(n) rritos y ceremonias / ponian <sacerdotes> ministros de los tenplos diputavan virgines para el culto de los tenplos con grande numero de ceremonias y grande / oservança dellas q(ue) seria cosas larga descrevir /

daua(n) al pueblo çaçi / jeneral / q(ue) es ayuno / q(ue) para guardallo com[o] nosotros hazemos la quaresma hazian grandes ceremonias y agora los clerigos q(ue) andamos entre ellos vemos q(ue) las haze(n) q(ue) son las principales /. apartar se de las mugeres lavar las rr[o]pas apartarse a estar y dormir en casa /o choça nueva no comer sal ni hazer fuego y otros rritos q(ue) nosotros no alcança[mos] / daua(n) les / otras fiestas principales q(ue) celebrasen y guardase(n) / q(ue) ago[ra] las celebran y guarda qua(n)do rronpen la t(ie)rra para se(m)brar y qua(n)do an cogido los frutos y en / otros t(iem)pos q(ue) ellos tiene(n) diput[a]dos q(ue) donde no ay cristianos y ellos puede(n) sienpre trabajan de [ha]zer lo los q(ue) no son cristianos /

daua(n) les t(ie)rras dedicadas para los tenplos y maneras de / ofreçimientos de ganados y ropa y otras cosas para el sol y para los ministros / davanles rritos para los difuntos y manera de sacrificios y sepulcros / y las difere(n)çias de entre los s(eñ)or(e)s y jente comu(n) en las maneras de sepultarlos y ofrecerles /.

tenian sin los tenplos del sol principales / otros sacrificaderos <q(ue) llan> donde / ofreçian / y otros llamados guacas donde se dize q(ue) invocavan demonios y hazian / otros rritos / las personas diputadas para invocar el demonio primero q(ue) les diesen el / ofiçio pasavan por grandes ceremonias / tenian / otros grandes hechizeros / otras diversas maneras de ministros y ceremonias en el culto de sus idolos q(ue) con grande vigilancia & oservança conplian sus ofiçios // y ansi puesto en horden lo q(ue) tocava a los tenplos del sol y de los ydolos y sacrificios ponian lo temporal en poliçia /.

la. orden q(ue) se dize q(ue) tenian en el gobierno tenporal era q(ue) diuidian luego la jente de la tal provincia por millares / y a cada mill indios con sus mugeres y casas daua(n) vn caçiq[ue] q(ue) se llama guara(n)ga / q(ue) guara(n)ga quiere dezir mill este caçique diuidian en diez curaçonas dando a cada vno çien indios / y otros de a çinquenta indios y otros de a diez /. si esta provincia era grande /o de /otras comarcas se llegavan a diez mill indios ponian un superior de los caçiques de a mill indios como capitan o señor q(ue) se llamava huno a quien todos / obedechian y davan rrazo(n) /. y qua(n)do no llegavan a tantos sienpre las guarangas q(ue)-davan con superior caçiq(ue) /. sobre este superior ponia el inga vn / orejon cavallero de su casa de quien mu(c)ho se fiava q(ue) era como vedor q(ue) en su lengua se llamava / tucuyrico / que quiere dezir todo lo mira /. a este tenia(n) gran rrespeto tenia por si criados de conparça para avisar al inga de todas las cosas q(ue) a la governaçion convenian / y de como andavan los guara(n)gas o si er[a] menester mudar alguno q(ue) no adava bien en el serviçio del inga / y demas deste rrecado sienpre ponía a viuir entre estos de / otras jentes de los q(ue) el se fiava mas para tenellos mas paçificos / y tener todo aviso para q(ue) no se rrevelasen /.

despues de / ordenada la jente y puesta en seguridad y paz con / otras mu(c)has maneras de rrecados y avisos / mandava el inga poner / orde(n) en las haciendas poniendo conta[d]ores mayores y menores de las guara(n)gas

y hunos muy por menudo q(ue) ninguna cosa se pasava de q(ue) sus contadores no tuviesen cuenta y rrazo(n) y noticia /.

y des[d]e que tenian el numero de los tributos de todas maneras de hazie(n)da / y e(n) teniendo los contadores sacado en linpio todos los tributos del inga los q(ue) avian de ir al s(eñ)or enbiav[an]los / y para los q(ue) avia(n) de q(ue)dar en la tal provincia para los bastime(n)tos de guerra y de / otras cosas necesarias / mandavan hazer depositos fuera de los pueblos y e(n) lugares altos. donde se conservasen para quando fuese(n) menester en la / orde(n) destos depositos ay mu(c)ho q(ue) dezir q(ue) lo dexo por la prolixidad /. por q(ue) sigun la calidad de la jente q(ue) bastecia <el> cada deposito ponian en el el bastime(n)to q(ue) el deposito del rrico tenia ceginas maiz e chuño y cosas de sustancia / y otros arcos y flechas para la guerra / otros pobres llevaua(n) de[p]osito de cosas pobres /. q(ue) sigun parece el inga atinava a que no gravando la jente cada vno tributase de lo q(ue) buenamente podia y sirviese por amor / y con esto era querido /. avnq(ue) tambien se halla(n) cosas de grandes crue[l]dades q(ue) estos ingas vsaro(n) despues q(ue) fuero(n) poderosos /.

puesta en /orde(n) la jente comu(n) & haziendas en sustentar sus exe[r]-citos de jente de guerra tuvieron(n) para ser barbaros gra(n) polici[a] q(ue) de la jente principal de la provincia los ma(n)cebos q(ue) les parecia[n] valerosos llegavan los todos asi y les davan grandes libertades y les hazian m(erce)d(es) /. para servir se dellos en sus guerras y tener la provincia con la jente comu(n) pacifica /.

tenian grande aviso en q(ue) la jente de guerra no entrase en las provincias en los pueblos donde la jente comu(n) andava labrando y haziendo sus haziendas /. sino q(ue) cuando yva a guerras yvan por los caminos rreales donde estaban los depositos y alli les sacava(n) a vnos tanbos q(ue) era(n) aposentos para la jente de guerra de los pueblos todo servicio /.

qua(n)do en vna pat[a]lla s[] je[] destru[] al[] provincia /. para fol. 458b
rrestaurar aquel daño los contadores de provincias enbiav[an] rrelacion de la jente q(ue) se avia multiplicado en los hunos / o guarangas y de alli saca[va] para poblar lo destruydo / o para rrehazer el daño del exercito /. de manera q(ue) las provi[n]cias q(ue) dasen siempre conservadas /.

para saber con gran breuedad todo lo q(ue) se hazia en cada parte y provincia de sus rrey[nos] vsaro(n) atener postas q(ue) en su lengua se llama(n) / chasquis / en esta manera q(ue) cada provincia legua a legua tenia hechas choças y alli puestos indios para q(ue) corriesen de noche y de d[ia] los avisos q(ue) venia(n) al inga /. y estos vso gonçalo piçarro /. mas dado caso q(ue) agora conviniese q(ue) las c[ar]tas de la governaçon se despachasen por esta manera menos pesadum[bre] es para los indios q(ue) cada caçiq(ue) las lleve todos sus terminos /.

quando se descubrian minas q(ue) el inga ma(n)daua poblar fuera de las provincias pobladas /. mandava el inga mirar q(ue) temple de t(ie)rra era y de / otra provincia q(ue) fu[e]se de aquel temple sacava el multiplico de los hunos y guara(n)gas / y poblavan alli y despues de poblados sacavan la plata / o el oro / y si los cristianos guardar[an] este modo no se destruyera la t(ie)rra / q(ue) dado q(ue) aya lugar q(ue) se aya(n) de segu[ro] minas /. sacando çien indios pobres con sus mujeres / de vn rrepartimi(ento) pueden poblar siendo sienpre suditos a su caçiq(ue) y ser ellos rricos / y e(n)biar a su caçiq[ue] con q(ue) sea rrico y con q(ue) pague(n) todos sus tributos y biua(n) los indios en sus t(ie)rras multiplicando se y pudiendo se[r] cristianos / oyendo sin enbaraços la dotrina /.

la manera q(ue) tuvo el inga para aume(n)tar su casa fue q(ue) / ordeno de hazer cavalleros con mu(c)has y gra(n)des cerimonias / q(ue) se dezia(n) guararichos qua(n)do los hazian / los señor(es) de su casta era(n) ingas

tenia capitanes / y orejones / otras diversidades de servidores / tenia entre las mugeres coyas q(ue) era(n) señoras de su sangre. / llamavan / otras pallas como damas / llamavan / otras ynchias como matronas /. paxia / dezian la principal s(eñor)a /. e[]

de la manera y fertilidad de las provinçias q(ue) son grandes y muy rricas er[a] menester espacio para hablar dellas / mayorme(n)te q(ue) quien desto tratase / avia de dar rrazo(n) de la t(ie)rra descubierta y de q(ue) se tiene notiçia para q(ue) se entienda q(ue) si los cristiano se diese(n) a poblar por la /orde(n) y m[a]nera q(ue) dios quiere y el papa y el enperador lo ma(n)dan / y no rroban(do) y escandalizando como por n(uest)ros pecados se haze / ay en todo vn rriqu[i]simo inperio /. porq(ue) lo q(ue) dize(n) de chile va hasta la boca del estrecho y dize(n) q(ue) al cabo de la cordillera q(ue) entra t(ie)rra llana la t(ie)rra ade(n)tro esta la rriq(ue)za de lo q(ue) descubria el e[au]po de plaze(n)çia /. esta pasada la cordillera y ungulo cosa rrica / y lo q(ue) baxa hazia el paraguay donde estan los del rrio de la plata /tiene se notiçia de las espaldas del cuzco ser gran cosa /. tambien ay notiçia de la entrada q(ue) agora pide alvarado por via de los chachapoyas /. deseo yo como capella(n) de .v.m. de todo tomase .v.m. la mejor y mas clara notiçia q(ue) ser pudi[ese] para dar la rrazo(n) etc.

Übersetzung.

(Die Übertragung des vorstehenden Originaltextes ist sinn-, aber nicht wortgetreu. Eine freiere Form der Übersetzung erschien schon aus dem Grunde gerechtfertigt, weil jede fachwissenschaftliche Auswertung des Manuskriptes ohnehin der Heranziehung des spanischen Urtextes bedarf.)

fol. 457

Erhabener Herr!

Die Behandlung wichtiger Dinge in einem knappen Berichte hinterläßt wohl immer, selbst bei einem gewitzten Leser, eine gewisse Unklarheit. Aber weder mein Gesundheitszustand noch meine Arbeit gestatten mir bei diesen Aufzeichnungen eine größere Ausführlichkeit; deshalb bitte ich Eure Majestät untertänigst, diese Kürze nicht zu verübeln und meinen Gruß entgegenzunehmen.

In früherer Zeit, als die Eingeborenen von Peru noch ohne gemeinsamen König lebten, hatte jede einzelne Landschaft ihren eigenen Herrn. Da erhob sich in der Gegend von Cuzco ein kraftvoller Indianerstamm, *ingas*¹⁾ genannt. Weil es aber zu weit führen würde, alle ihre Ursprungssagen zu erzählen, beschränke ich mich auf die Feststellung, daß sie sich dank ihrem Geist und Geschick seit Antritt ihrer Herrscherlaufbahn mehr und mehr auszudehnen verstanden, bis wir Christen diese Gegenden betraten. Doch zum besseren Verständnis der Staatskunst, zu der es ein so barbarisches Volk unter seinen zehn Herrschern, die regiert haben sollen, gebracht hat — und das ohne geschriebene göttliche noch menschliche Gesetze und ohne anderes geistiges Erbe — möchte ich mit einigen Worten darauf eingehen, was sie selbst davon erzählen.

Darnach soll ihr Aufschwung Freundschafts- und Bündnisverträgen zu verdanken gewesen sein, indem sie Werke des Friedens vollbrachten, bis sie zu Macht gekommen waren; aber auch später noch wählten sie bei jeder passenden Gelegenheit diesen Weg.

Bestand doch ihre Haupttaktik bei allen Unternehmungen und in allen unterworfenen Provinzen darin, ihre Gegner glauben zu machen, sie träten zu deren eigenem Wohle in Aktion, d. h. um ihnen geordnete Zustände zu verschaffen und einen geregelten Gottesdienst. Nannten sie doch auch ihren zweiten oder dritten König *viracocha inga*²⁾, d. h. in ihrer Sprache Schöpfer oder Gott.

In jeder neuunterworfenen Provinz wurde als erstes der Sonnenkult eingeführt; Tempel wurden eingerichtet mit allem dazugehörenden Ritus und Zeremoniell; Kulddiener wurden eingesetzt und Jungfrauen ausgewählt für den Tempeldienst — das alles mit einer Unzahl streng beobachteter Zeremonien, deren Aufzählung hier zu weit führen würde.

Allen ihren Untertanen schrieben sie allgemeine Fasten, *çaçi*³⁾, vor, die nicht weniger genau geregelt waren als bei uns die Fastenzeit. Sehen wir, die als Geistliche unter ihnen leben, doch, daß auch heute noch solche Enthaltungen die größte Rolle bei ihnen spielen: so meiden sie den Verkehr mit ihren Frauen, den Aufenthalt in einer neuen Hütte, und das sowohl fol. 457b bei Tag wie bei Nacht, den Genuß von Salz und das Anzünden von Feuer, während sie andererseits ihre Kleidung waschen — kurz, eine Unzahl von Gebräuchen, die wir nicht verstehen. — Außer den Fasten wurden aber auch andere hohe Feste eingeführt, die ebenfalls heute noch gefeiert werden, so zur Zeit des Pflügens und nach der Ernte und bei anderen Gelegenheiten, Feste, denen, wie gesagt, die Nichtchristen unter ihnen heute noch ihre Anhänglichkeit bewahren.

Den erwähnten Tempeln wurden Ländereien zugeeignet, aber auch regelmäßige Opfergaben an Vieh, Kleidung und anderen Dingen zu Gunsten der Sonnengottheit und ihrer Tempeldiener bestimmt.

Ferner führten sie einen Totenkult ein und regelten das Zeremoniell der Totenopfer und Beerdigungen einschließlich der unterschiedlichen Behandlung von Herren und gemeinem Volk.

Außer den genannten Haupttempeln der Sonnengottheit gab es noch andere Heiligtümer und Opferstätten, ferner sog. *guacas*⁴⁾, wo sie angeblich Geister anriefen und andere Riten pflegten. Die zur Anrufung dieser Geister bestimmten Persönlichkeiten machten vor ihrer Weihe eine Fülle von Zeremonien durch. Außerdem gab es schlimme Zauberer und überhaupt Götzendiener aller Art, die rührig und sorgfältig ihren Dienst versahen. — Waren so alle Angelegenheiten des Tempel- und Opferwesens, sowohl im Kulte der Sonne wie der übrigen Götzen, in Ordnung gebracht, so traten sie an die Regelung der zeitlichen Dinge heran.

Diese Ordnung der politischen Verhältnisse beruhte dem Vernehmen nach auf einer Einteilung jeder Provinz in Tausendschaften. Je tausend Indianern mit ihren Frauen und ihrer Sippschaft ordnete man einen Kaziken über, der *guaranga* hieß; *guaranga*⁵⁾ heißt nämlich tausend. Jede solche Tausendschaft wurde in zehn Hundertschaften unter Führung von *curaconas*⁶⁾ untergeteilt, und diese Hundertschaften wiederum in Einheiten von je fünfzig und zehn. Wenn die betreffende Provinz selbst entsprechend bevölkert war oder zusammen mit Nachbarprovinzen auf zehntausend Indianer kam, so wurden die Kaziken der Tausendschaften einem Oberbefehlshaber unterstellt, der *huno*⁷⁾ genannt wurde und dem alle anderen Gehorsam und Rechenschaft schuldeten. Aber auch dann, wenn man die Zahl von zehntausend Indianern nicht erreichte, wurde den *guarangas* ein Oberkazike bestellt. Über diese Oberbefehlshaber setzte der *inga* einen *orejón*⁸⁾, einen Ritter seines Hauses, ein, der sein Vertrauen besaß und die Aufsicht führte, weshalb er in ihrer Sprache *tucuyrico*⁹⁾ hieß, d. h.: einer, der alles sieht. Vor dem hatte man großen Respekt; er verfügte über dienstbares Gefolge, um den *inga* von allen Dingen in Kenntnis zu setzen, welche die Regierung interessierten, z. B. wie die *guarangas* sich führten und ob es etwa notwendig war, einen von ihnen abzusetzen, der im Dienste des *inga* fehlte. Neben diesem Meldesystem pflegte man Angehörige zuver- fol. 458 lässiger Stämme mitten unter einem neu unterworfenen Stamme anzusiedeln, um ihn in Frieden zu halten und keine Vorsichtsmaßnahme zur Vermeidung eines Aufstandes zu versäumen.

War die Bevölkerung in der beschriebenen Art gegliedert und vermittels des erwähnten Meldewesens und anderer Vorsichtsmaßregeln befriedet, so ließ der *inga* die steuerlichen Verhältnisse in Ordnung bringen; zu diesem Zwecke setzte er nach einem genauen Plane Rechnungsbeamte verschiedenen Grades in den *guarangas* und *hunos* ein, deren sorgfältiger Rechnungsführung kein Vorgang entgehen durfte.

Hatten diese Rechnungsbeamten das Gesamtaufkommen an Tributleistungen aller Art vorliegen und die dem *inga* persönlich zustehenden Abgaben ins Reine gebracht, so wurde vorab das, was dem Herrscher unmittelbar zufließ, an ihn abgesandt. Zur Aufnahme der übrigen Tributgegenstände aber, welche als Kriegsproviant und für andere Zwecke in der betreffenden Provinz verbleiben sollten, ließen sie außerhalb der Ortschaften und zwar an höhergelegenen Stellen Speicher anlegen, wo die Sachen sich bis zu ihrem Gebrauche hielten. Über dieses Speicherwesen ließe sich noch manches sagen, was der Weitschweifigkeit halber unterbleiben soll. So wurde z. B. jeder einzelne Speicher nach der Leistungsfähigkeit der betreffenden Landschaft belegt, so daß er in einer wohlhabenden Gegend etwa Dauerfleisch, Mais, *chuño*¹⁰⁾ und weitere Lebensmittel enthielt, anderwärts etwa Bögen und Pfeile für den Kriegsfall und in ärmeren Gegenden Dinge von geringerem Wert. Anscheinend verstand der *inga* also eine Bedrückung des Volkes zu vermeiden, indem er einen jeden das beisteuern ließ, was ihm besonders lag, so daß er seinem Herrscher mit Lust und Liebe diente. Ungeachtet dieser Beliebtheit fehlt es auf der anderen Seite nicht an Grausamkeiten, welche die *ingas* sich zuschulden kommen ließen, nachdem sie erst einmal zu Macht gelangt waren.

Neben der beschriebenen Gliederung der unterworfenen Völker und der Ordnung ihrer steuerlichen Verhältnisse bewiesen sie, in Anbetracht ihrer sonstigen Barbarei, eine große Kunst im Aufbau ihrer Kriegsheere. Auch zogen sie aus der Oberschicht einer jeden Provinz brauchbar erscheinende junge Leute heran und räumten ihnen manche Vorrechte und Vergünstigungen ein, um mit ihrer Hilfe im Kriegsfall das übrige Volk in Frieden zu halten.

Man war sehr darauf bedacht, daß das Kriegsvolk im Lande draußen sich außerhalb der Dorfgebiete hielt, wo die Bevölkerung mit der Bestellung ihrer Äcker beschäftigt war. Vielmehr marschierten sie bei ihren Feldzügen auf den königlichen Straßen, wo sich auch die genannten Speicher befanden; und dorthin zog man in sog. *tanbos*¹¹⁾, d. h. Unterkunftshäuser für das Heer, alles erforderliche dienstbare Volk aus den umliegenden Ortschaften zusammen.

fol. 458b

War aber einmal auf einem Kriegszuge ein Landstrich verheert worden, so hatten die genannten Rechnungsbeamten zwecks Behebung des Schadens zu berichten, in welchen *hunos* und *guarangas* eine Bevölkerungsvermehrung eingetreten war; von dort zog man dann Leute heran, um die entvölkerte Gegend neu zu besiedeln. Auf diese Weise wurde der Kriegsschaden wettgemacht und blieben sämtliche Provinzen stets erhalten.

Zur schnellsten Unterrichtung über alle Vorfälle in sämtlichen Teilen ihres Reiches pflegten sie Posten zu unterhalten, die in ihrer Sprache *chasquis*¹²⁾ heißen. Zu diesem Zwecke hielt jede Provinz Meile für Meile bestimmte Hütten mit einigen Leuten besetzt, die Tag und Nacht die für den *inga* ankommenden Nachrichten im Laufschritt weiterzugeben hatten. Von dieser Einrichtung machte noch Gonzalo Pizarro Gebrauch; und gesetzt den Fall, daß auch heute eine Beförderung der Regierungspost auf diese Weise Billigung fände, würde sie für die Indianer weniger beschwerlich sein, als daß ein jeder Kazike die Post durch sein Gebiet weitergibt.

Wurden Minen entdeckt, so ließ der *inga* besondere Siedlungen außerhalb der bestehenden Ortschaften anlegen. Zuvor ließ er das Klima der betreffenden Gegend ermitteln; dann zog man aus einer anderen Provinz von gleichem Klima den Bevölkerungsüberschuß der *hunos* und *guarangas* zur Besiedlung heran, und erst nach erfolgter Ansiedlung ging man an die Ausbeutung des Silbers oder Goldes. Behielten wir Christen diese Methode bei, so würde eine Schädigung des Landes vermieden werden; denn wären irgendwo mit Sicherheit Minen festgestellt und ließe man dann hundert arme Indianerfamilien anderswoher dorthin kommen und sich ansiedeln, so könnten diese — nach wie vor ihrem früheren Kaziken untertan — zu Wohlstand kommen und sogar noch ihrem Kaziken zu seinen Gunsten und zur Bezahlung ihrer Steuern Abgaben entrichten, könnten auf eigenem Boden leben, sich vermehren und ungestört die christliche Lehre hören.

Zur Mehrung seines Hauses wählte der *inga* den Weg, daß er bestimmte Personen unter großem Zeremoniell als *guararichos*¹³⁾ zu Rittern schlagen ließ. Unter *ingas*¹⁴⁾ verstand man die Angehörigen seiner Sippe. Über Befehlshaber verfügte er in Person der *orejones*¹⁵⁾ und anderer Dienstmänner. Unter seinen Frauen unterschied man *coyas*¹⁶⁾, nämlich solche, die von seinem Blute waren; andere wurden *pallas*¹⁷⁾, d. h. Damen, genannt, wieder andere hießen *ynchias*, Matronen. Seine Hauptfrau aber führte den Titel *paxia*.

Eine Beschreibung der Eigenart und der Fruchtbarkeit der neuentdeckten großen Reiche würde viel Zeit erfordern; müßte man dabei doch auch von dem Lande selbst Rechenschaft geben. Allerdings würde daraus erhellen, daß es ein reiches Imperium werden könnte, wenn die Christen dazu übergingen, es nach Gottes Willen und des Papstes und Kaisers Befehl zu besiedeln, anstatt zu plündern und Ärgernis zu geben, wie es jetzt von uns sündigen Menschen geschieht. — Von Chile sagt man, daß es bis zur Mündung der Meerenge reiche; innerhalb der Kordillere aber, jenseits derer das Land in Tiefebene übergehen soll, ist all der Reichtum gelegen, den der Sauhirt aus Placencia entdeckt hat; und jenseits dieses Reichtums der Kordillere soll sich nach der anderen Seite von Cuzco hin ein weites Land zum Paraguay erstrecken, wo die vom Rio de la Plata sind. — Ferner haben wir Kunde von dem Einfall, den Alvarado zur Zeit in das Land Chachapoyas versucht.

Ich wünsche als Euer Majestät Kaplan, dieser Bericht möge Euer Majestät die bestmögliche und klarste Kenntnis geben.

Anmerkungen zur Erläuterung der Khechua-Wörter.

(Die Literaturangaben zu diesen Anmerkungen beziehen sich auf G. Friederici, *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*. Halle 1926, und E. W. Middendorf, *Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache*, Leipzig 1890.)

¹⁾ *inca*, *inka*, *inga*: Name der Monarchen des alten peruanischen Reichs (Middendorf, S. 93); und allgemein: ein Angehöriger des Herrscherhauses von Alt-Peru (Friederici); in postkolumbischer Zeit bis heute generalisierend auf den herrschenden Khechuastamm angewandt, dem die *inca* als Stammeshäuptlinge vorstanden (vgl. Anm. 8; in diesem allgemeinen Sinne auch an dieser Stelle des Manuscripts.)

²⁾ *huirakocha*: 1. Im peruanischen Hochland Name des obersten Gottes, welcher an der Küste unter dem Namen Pachacamac verehrt wurde; Abkürzung von *k'öni-tijsi-huira-kocha*, der heiße Lavasee, also ursprünglich Gott des feuerflüssigen Inneren der Erde, dessen Haupttempel sich bei Cacha am Fluß Huilleanota am Fuße eines erloschenen Vulkans befand; 2. Name eines berühmten Inka, des Sohnes Yahuar Huakajs (Middendorf, S. 464).

³⁾ *sasiy*: fasten; *sasi mit'a*: Fastenzeit (Middendorf, S. 762).

⁴⁾ *huak'a*: jeder heilige, übernatürliche oder überhaupt außergewöhnliche Gegenstand, und daher auf die verschiedensten Sachen angewendet, wie Tempel,

Gräber, Mumien, Altertümer, Götzenbilder, hohe Berge und Felsen, große Tiere, Mißgeburten usw. (Middendorf, S. 413/14).

⁵⁾ *huaranka*: tausend (Middendorf, S. 437); vgl. Anm. 6.

⁶⁾ *curaca-cuna*, Mehrzahl von *curaca*: Gemeinde- oder Bezirksvorsteher im Inka-Reich; Stammeshauptling, Kleinkönig (Friederici); *huaranka curaca*: Hauptmann von 1000; *pachaj curaca*: Hauptmann von 100 (Middendorf, S. 191).

⁷⁾ *'hunu*: eine Million (Middendorf, S. 506). Im Sinne eines ziffernmäßig irrelevanten Mengenbegriffes auch als Bezeichnung der Einheit des Stammes gebraucht; da die peruanischen Stämme durchschnittlich 10000 Wehrfähige („indios con sus mugeres y casas“ laut unserem Manuskript) zählten, bedeutete *'hunu curaca*: Stammeshauptling, Hauptmann von 10000.

⁸⁾ *orejón*: Großohr; spanische Bezeichnung für die mit dem Adelsvorrecht großer Ohrpflocke ausgestatteten Angehörigen des herrschenden Khechuastammes.

⁹⁾ *tucui-ricuj*, von *tucui*: alles (Middendorf III, S. 52) und *ricuj*: part. praes. von *ricuy*: sehen (Middendorf, S. 722), also derjenige, der alles sieht.

¹⁰⁾ *ch'uñu*: Kartoffeln, die durch Trocknen an der Sonne, Gefrieren bei Nacht und Auspressung der Feuchtigkeit dauerhaft gemacht sind (Friederici), eine sehr beliebte Speise bei den Indiern des Hochlandes, wie wohl von fadem Geschmack (Middendorf, S. 398).

¹¹⁾ *tampu*: Rasthäuser von verschiedenem Umfang und verschiedener Leistungsfähigkeit an der Inka-Straße (Friederici); die Herberge, das Wirtshaus am Wege, früher das Heerlager, die Hofhaltung des Königs auf Reisen (Middendorf, S. 806).

¹²⁾ *chasqui*: der Bote, der Abgesandte (Middendorf, S. 344), Läufer, Eilbote im Inka-Reich (Friederici).

¹³⁾ *huara*: die Beinkleider der Indier aus dunkler Wolle, eng anliegend und bis etwas unter das Knie reichend; *huara-llichiy*: Hosen anziehen lassen; *huara-cuy*: Fest bei den Inkas, bei welchem die erwachsenen Jünglinge zum ersten Male mit Hosen bekleidet wurden (Middendorf, S. 437).

¹⁴⁾ Vgl. Anm. 1.

¹⁵⁾ Vgl. Anm. 8.

¹⁶⁾ *koya*: zu Zeiten der Inkas die Königin, legitime Gattin des Monarchen (Middendorf, S. 241).

¹⁷⁾ *palla*: zu Zeiten der Inkas jede verheiratete Frau von königlichem Blut (Middendorf, S. 645).

Die Stele Nr. 12 von Piedras Negras.

Von

Paul Schellhas.

Einer der interessantesten Überreste der alten Mayakultur, auch in rein künstlerischer Hinsicht, ist die Stele Nr. 12 in Piedras Negras. Sie ist leider teilweise beschädigt und in vier Stücke zerbrochen. Eine sehr gute photographische Wiedergabe findet sich in dem großen Werk von Teobert Maler „Researches in the Central Portion of the Usumacinta Valley“, Memoirs of the Peabody Museum, Vol. II Nr. 1 und 2, Cambridge, Mass. 1901 und 1903, Nr. 2, Taf. XXI. Eine Rekonstruktion gibt G. B. Gordon im Museum Journal der Universität von Pennsylvania, Vol. IX, Philadelphia 1918, S. 16, die hier in Abb. 1 wiedergegeben ist. Die kleinen Vierecke □ und □ sind an den Stellen eingezeichnet, wo die hieroglyphischen Inschriften stehen.

Ich habe mich mit diesem Kunstwerk schon einmal in dieser Zeitschrift, 61. Jahrg., 1929, S. 5, kurz beschäftigt. Es verdient aber wegen seiner Eigenart eine besondere Behandlung, weil es eine der in der Kunst der Maya seltenen Darstellungen enthält, die nicht mythologische, chronologische oder astronomische Bedeutung haben. In künstlerischer Hinsicht ist es bewunderungswürdig durch die geschickte Gruppierung der Gestalten,

die ausgezeichnete Wiedergabe ihrer Gebärden und den lebendigen und charakteristischen Gesichtsausdruck der dargestellten Personen.

Die Beschreibung dieses Reliefs bei Gordon a. a. O. ist korrekt; auf die Bedeutung der dargestellten Szene geht er nicht näher ein, als sie sich aus der Darstellung selbst ergibt: die Verhandlung eines Siegers mit besiegten Gefangenen.

Die Erklärung von Teobert Maler dagegen in seinem Werk Bd. I S. 60ff. dürfte irrtümlich sein. Das Relief stellt nicht, wie er annimmt, eine rituelle Szene, die Darbringung von Kriegsgefangenen als Menschenopfer für einen zu oberst auf dem Relief dargestellten Gott dar; die betreffende Gestalt ist nicht ein Gott. Die Figur zeigt keines der wohlbekannten Abzeichen mythologischer Art, durch welche solche Göttergestalten charakterisiert zu werden pflegen. Sie stellt vielmehr zweifellos, wie auch Gordon annimmt, einen König oder eine andere Persönlichkeit von hohem Rang, einen Häuptling oder Feldherrn, dar. Die nächsten beiden stehenden Personen sind seine Unterbefehlshaber oder Adjutanten. Im untersten Teile des Reliefs sind Kriegsgefangene abgebildet, die am Boden hocken und mit Stricken gefesselt sind. Sie sind in sehr charakteristischer Weise durch Einzelheiten in Haartracht und Gesichtsausdruck als Angehörige verschiedener Volksstämme gekennzeichnet; einer von ihnen trägt einen auffallenden Nasenschmuck, ein anderer ist, eine Seltenheit in Amerika, stark bärtig, und ein dritter, ganz rechts der Letzte, ist ein alter abgemagerter Mann, der mit bekümmelter Miene zu Boden blickt. Zu bemerken ist noch, daß die oberste, zwischenden beiden stehenden Gestalten kniende Person nicht gefesselt ist. Wir haben in ihr vielleicht einen Kriegsgefangenen höheren Ranges, einen Häuptling oder Befehlshaber der Feinde, zu erblicken. Er ist auch äußerlich durch einige reichere Kleidungs- oder Schmuckstücke, eine Halskette und eine Kopfbedeckung mit Federwerk, ausgezeichnet, und die beiden stehenden Unterbefehlshaber des Siegers sprechen mit ihm als dem Befehlshaber der besiegten Feinde. Er trägt auch eine Schambinde, während die anderen Gefangenen vollständig nackt sind.

Der König oder Häuptling, der zu oberst auf dem Relief, gleichsam als der Höhepunkt des Ganzen, dargestellt erscheint, ist die einzige sitzende Figur. Er hat das linke Bein seitlich auf den Sessel gelegt und die linke



Abb. 1.

Hand darauf gestützt. Er blickt von oben auf die Verhandlung zuhörend herab. Er trägt eine reiche Kleidung aus Federn und verschiedenen Schmuck, besonders einen Helm mit gewaltig hohem Federwerk.

Auffallend ist es, daß sämtliche Personen unbewaffnet sind. Nur der Häuptling hält in der Rechten eine Lanze, die aber ebenfalls mit reichem Federschmuck versehen ist, und wohl nicht als ein Kriegsgerät, sondern als ein Abzeichen seiner Würde anzusehen ist.

Das Relief zeigt eine Anzahl kurzer hieroglyphischer Inschriften, die so verteilt sind, daß sie zu den einzelnen Figuren zu gehören scheinen. Sie sind zum Teil zerstört und unleserlich. Weder Maler noch Gordon versuchen sie zu erklären. Es sind im ganzen ungefähr 18 Inschriften, die sich auf die dargestellten 11 Figuren verteilen. Diese Inschriften bestehen größtenteils nur aus 2 bis 4 Zeichen. Die Annahme, daß sie sich auf die dargestellten Personen beziehen, liegt auf der Hand; in drei Fällen erscheinen solche Inschriften sogar auf den Beinen der Figuren, nämlich bei den drei letzten Gefangenen, die zu unterst in der letzten Reihe auf dem Boden kauern.

Längere Texte können diese kurzen Inschriften von nur einigen wenigen Zeichen ersichtlich nicht enthalten. Sie können keine beschreibenden Erklärungen zu der dargestellten Szene bilden, keine Schilderung von Kämpfen und Siegen, von Unterwerfung fremder Völker oder ähnlichem, denn dafür sind sie zu kurz, und dafür ist auch sonst nicht der geringste Anhalt. Was sie bedeuten können, ist wohl zu vermuten. Sie können Namen oder Stammesbezeichnungen der einzelnen Personen sein, die auf dem Relief abgebildet sind. Ähnliche kurze Hieroglyphenzeilen finden wir auf dem bekannten Gefäß von Chamá (vgl. Seler, *Gesammelte Abhandlungen* Bd. III, S. 654ff.) bei den dort abgebildeten Personen. Auch eine teilweise mythologische Bedeutung ist nicht ausgeschlossen. Das entspricht durchaus der Vorstellung, die wir uns auf Grund langjähriger Forschungen von dem Wesen der Mayahieroglyphen zu machen haben. Sie bilden keine Schrift in unserem Sinne, die alles ausdrücken kann, was man auch in Worten sagen kann. Es fehlen ihnen Zeichen für die geläufigsten Worte der Sprache, sie kennen keine grammatischen Formen, nicht einmal ein Zeichen für die Mehrzahl eines Hauptwortes. Sie bestehen lediglich aus einer Anzahl von Zeichen, die vorzugsweise mythologische, dann aber auch astronomische und kalendarische Bedeutung haben. Demgemäß schließen sich die Mayahieroglyphen in ihrem Wesen an die anderen, bedeutend primitiveren Bilderschriften an, die wir sonst noch in Amerika vorfinden: die Rindenschrift der Ojibwä, die Bilderschriften (Wintercounts) der Dakota, die Bilderschriften der Cuna (vgl. Nordenskiöld, *Picture-Writing and other Documents, Comparative ethnographical studies*, Nr. 7, Göteborg 1928), der Paressi-Kabischi und der alten Peruaner, der Aimara; in gewissem Grade auch die aztekischen Bilderschriften. Die meisten dieser Bilderschriften sind lediglich sozusagen mnemotechnische Hilfsmittel für das Gedächtnis, kein Ersatz für die Sprache und bedienen sich zu diesem Zweck im wesentlichen einzelner Stichworte. Etwas Ähnliches stellen die Mayahieroglyphen dar; sie passen danach in das ganze System der amerikanischen Schriftarten, die man richtiger schriftähnliche Zeichen nennen könnte. Allerdings haben diese Zeichen in den Mayahieroglyphen ihre höchste Entwicklung gefunden. Wenn uns spanische Schriftsteller berichten, daß die Schriftwerke der Maya nicht nur mythologische, sondern auch geschichtliche Ereignisse und Dinge des praktischen Lebens zum Inhalt gehabt hätten, wovon leider nichts erhalten ist, so sind dies wahrscheinlich auch nur solche Darstellungen mittelst einzelner mnemotechnischer Zeichen gewesen, die einen zusammenhängenden sprachlichen Satzbau nicht ergeben können.

Die Formen dieser Hieroglyphen auf unserem Relief enthalten teilweise wohlbekannte Elemente, die wir auch auf anderen Inschriften und in den Handschriften finden, teilweise aber auch ungewöhnliche, sonst nicht vorkommende Bestandteile, soweit sich das bei dem schlechten Erhaltungszustande einiger dieser Inschriften sagen läßt. Die Hieroglyphen zeigen merkwürdigerweise zwei verschiedene Arten der Ausführung: während nämlich der größte Teil von ihnen in der üblichen Art in flachem Relief aus dem Stein herausgemeißelt ist, sind einige lediglich eingeritzt, wie wenn der ausführende Steinmetz erst einmal flüchtig ihre Umrisse hätte aufzeichnen wollen; sie ähneln dadurch sehr den Formen der Hieroglyphen in den Handschriften. Eine Datierung des Ganzen nach der bekannten Art der Mayadenkmäler (Initial series) ist auffälligerweise nicht vorhanden, obwohl es sich um eine Szene handelt, die offenbar eine wichtige geschichtliche Bedeutung hatte, denn sonst würde man ihr nicht ein Denkmal gewidmet haben. Da solche Daten auf anderen Denkmälern in Piedras Negras und an anderen Orten überaus häufig sind, wo sie nach den Forschungen Ludendorffs wohl stets eine astronomische Bedeutung haben, so kann man fast auf den Gedanken kommen, daß die Maya ihre Zeitrechnung überhaupt nur für astronomische Zwecke, nicht aber für profane Dinge benutzt haben. Das würde für die von mir vertretene Auffassung sprechen, daß die Zahlen der Maya kein allgemeingültiges System darstellten, sondern als geheimes Priesterwissen für religiöse und damit zusammenhängende astronomische und chronologische Zwecke reserviert waren (vgl. „Die Zahlzeichen der Maya“ in Z. Ethn. 65. Jahrg. 1933 S. 100 am Schluß).

Im übrigen kommen Zahlzeichen in der Form von Punkten und Strichen anscheinend vereinzelt als Bestandteile der Hieroglyphen auf dem Relief vor, wie ja auch sonst in Inschriften und Handschriften, und zwar finden sie sich, was wohl nicht ohne Bedeutung ist, nur in dem oberen Teile des Reliefs, nicht bei den gefesselten Gefangenen. Vertreten scheinen die Ziffern 3, 5, 7 und 12, soweit sie zu erkennen sind. Ganz unzweifelhaft ist es im übrigen nicht in allen Fällen, ob die in Frage kommenden Zeichen tatsächlich Zahlzeichen sind oder etwa andere ähnliche Bestandteile von Hieroglyphen, wie die bekannten ornamentalen Schnörkel zur Raumauffüllung und Herstellung der quadratischen Form.

Wir geben einige dieser hieroglyphischen Inschriften in Abb. 2 wieder. Abb. 2a und b stehen im oberen Teile des Reliefs unterhalb des Herrschers und 2c vor einem der Gefangenen. Leider sind einige Zeichen durch die Schatten des Reliefs auf der Photographie verdeckt und nicht zu erkennen.

Die auffälligste und häufigste Hieroglyphe in diesen Inschriften ist der Kopf der Fledermaus (Abb. 2a und b), der mit einer Ausnahme stets am Anfang einer Inschrift vorkommt. Nur bei einem der Gefangenen in der mittleren Gruppe, der 6 Stäbchen (nicht einen fächerförmigen Gegenstand, wie ich i. d. Zeitschr. 61. Jahrg. S. 6 annahm) in der Hand hält, zeigt sich in der Beischrift ebenfalls der Fledermauskopf, aber hier als die letzte von zwei Hieroglyphen, gewiß nicht ohne besondere Bedeutung. Wir wissen, daß die Fledermaus das Symbol einer bestimmten Gottheit war. Wir finden den Kopf der Fledermaus als hieroglyphisches Zeichen sowohl in den Handschriften als auch in den Inschriften in zahlreichen Fällen, so auch namentlich auf verschiedenen Stelen und Altären in Copan, z. B. auf Stele A, D, M, N und Altar T, U; in der Dresdener Handschrift S. 46, 47, 50, auch in mexikanischen Handschriften, wie im Cod. Vaticanus B. S. 72, im Cod. Borgia S. 66 u. a. Eine Darstellung des Fledermausgottes selbst ist auf der Stele 12 von Piedras Negras nicht vorhanden, das Fledermauszeichen hat in diesem Falle eine andere Bedeutung. Es ist das Symbol und der Name einer Völkerschaft der Maya. *Zo'tzil* oder *Ah Zo'tzil* war der Name

eines Volksstammes, abgeleitet von dem Wort *Zo'tz*, das die Fledermaus in einigen Mayadialekten bedeutet.

Der Mayastamm der Fledermausleute war ansässig in Chiapas und gehörte zur Gruppe der Tzentäl, mit denen sie nahe verwandt waren. Ihr Hauptort war Zotzil-ha (Ort der Fledermäuse), das von den Azteken in der Mitte des 15. Jahrhunderts unter Montezuma besetzt und Tzinacantlan (Fledermausstadt) genannt wurde. Sie bewohnten die Gegend des heutigen San Cristóbal oder Ciudad Real de Chiapa, die Ebenen südlich und westlich von diesem Ort (Genet und Chelbatz, *Histoire des peuples Mayas-Quiche*, Paris 1927 S. 20), also ungefähr um den 17. Breiten- und

den 93. Längengrad. Diese Gegend ist nicht weit entfernt von Piedras Negras, nur ungefähr 140 bis 150 km, beide liegen nach Gates im Bereich des *Tzeltal tzotzil Maya Dialekts* (vgl. Gates, „Naciones Mayances“ in *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Tom. X, 1934, S. 401ff.).

Diese Tatsachen geben uns eine Erklärung der auf der Stele 12 dargestellten Szene. Sie ist das Denkmal eines Sieges des Volkes der Fledermausleute, die damals in der Gegend von Piedras Negras ansässig waren, über eine Anzahl feindlicher Volksstämme, sie feiert aber nicht ein kriegerisches, blutiges Ereignis, sondern eine friedliche Verhandlung. Denn wir bemerken auf dieser Darstellung mehrfach eine bestimmte Geste der, wie schon gesagt, unbewaffnet abgebildeten Personen, die uns eine weitere Handhabe für die Deutung der Szene liefert. Es ist dies eine Bewegung,

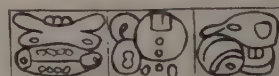
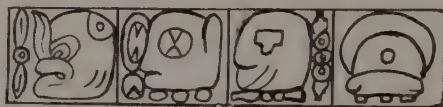
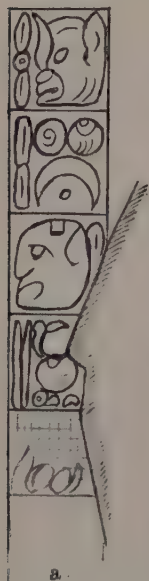


Abb. 2.

die von einigen der dargestellten Personen mit der rechten Hand ausgeführt wird, nämlich die Wendung des waffenlosen rechten Armes sowie der rechten Hand quer über die Brust zur linken Schulter mit abgewendeter Hand. Es ist das Zeichen friedlicher Gesinnung, der bei den Mayavölkern übliche Gruß, ein Ergebenheitszeichen. Es bedeutet, daß die Hand, mit der die Waffe geführt wird, von dem Anderen waffenlos abgewendet ist, um ihm die friedliche Gesinnung auszudrücken. So heißt es bei Cogolludo 9, Kap. 8 und Villagutierre y Sotomayor 2 Kap. 2: „Luego que llegaron, saludaron los dos capitanes (Itzaex), á los dos Religiosos, á su usança (que es, echar el brazo derecho sobre el ombro, en señal de paz y amistad)“, d. h. sie begrüßten die beiden Mönche nach ihrer Sitte, indem sie den rechten Arm nach oben gegen die Schulter bewegten, als Zeichen von Friede und Freundschaft. Eine ähnliche Art der Begrüßung kommt auch bei manchen nordamerikanischen Indianern als Zeichen friedfertiger Absicht vor, und dieselbe Geste findet sich auf dem bekannten Gefäß von Chamá, wo eine Begrüßungsszene dargestellt ist, bei der die einander gegenüber tretenden Personen dieselbe Bewegung ausführen (vgl. Seler, *Gesammelte Abhandlungen* Bd. III S. 654ff.).

Diese Armbewegung zeigt auf dem Relief von Piedras Negras eine merkwürdige Absonderlichkeit, auf die Gordon aufmerksam gemacht hat: es sieht nämlich so aus, als ob bei einigen der Gefangenen, auch bei dem obersten derselben, die Arme nicht über die Brust, sondern über den

Rücken gestreckt sind, und die Hände, die nach der gegenüberliegenden Schulter greifen, in unmöglicher Weise verdreht sind, so daß auf der gegenüberliegenden Schulter die Hand in verkehrter Haltung zum Vorschein kommt, als dies der Fall sein müßte, wenn der Arm über den Rücken gestreckt wäre: der Daumen steht da, wo der kleine Finger sein sollte, und die Handfläche zeigt sich an Stelle des Handrückens. Gordon vermag diese Erscheinung nicht zu erklären, seine Vermutungen in dieser Beziehung sind, wie er selbst sagt, nicht befriedigend. Ein bloßes Versehen des Bildhauers dürfte bei einem so geschickten Künstler ausgeschlossen sein, und irgendeine besondere Absicht ist nicht erkennbar. Diese Erscheinung dürfte sich indessen ganz einfach dadurch erklären, daß die Gefangenen, welche scheinbar diese sonderbare Haltung des Armes zeigen, nicht von vorn, sondern vom Rücken dargestellt sind, also in Wahrheit die Arme nicht, wie es scheint, über den Rücken, sondern über die Brust strecken. Der Künstler sah sich genötigt, sie vom Beschauer hinweg zu den verhandelnden Personen gewendet abzubilden, denn sie müssen selbstverständlich den Kopf diesen und den Rücken dem Beschauer zuwenden. Das ging aber nicht an, denn er mußte auch die Gesichter der Gefangenen zur Darstellung bringen, und er hat sich nun in der Weise geholfen, daß die Gefangenen, die dem Beschauer den Rücken zuwenden, den Kopf ganz zur Seite drehen. Daß tatsächlich die Arme nicht über den Rücken, sondern über die Brust gestreckt sind, sieht man deutlich an dem letzten der Gefangenen rechts unten, dem alten Manne, der klar ersichtlich von der Seite dargestellt ist und deutlich diese Gruß- und Unterwürfigkeitsbewegung ausführt.

Das Verfahren erinnert an die bekannte Art der ägyptischen Menschen-darstellung, die den Oberkörper von vorn, den Unterkörper aber von der Seite darstellt.

Es bleibt schließlich noch zu fragen, ob etwa in den Überlieferungen der spanischen Autoren etwas über die alte Geschichte des Fledermausvolkes erhalten ist, ob vielleicht sogar die auf unserer Stele verherrlichte Unterwerfung so verschiedener fremder Völkerschaften in solchen Überlieferungen Erwähnung gefunden hat. Indessen die Überlieferung schweigt. Wir wissen nichts. Weder Fray Francisco Ximenez in seiner „Historia de la Provincia de San Vincente de Chiapa y Guatemala“, noch Fray Antonio de Remesal in seiner „Historia de las Indias occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala“, noch Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán in seiner „Recordacion Florida“, wissen darüber etwas zu berichten.

Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die Blüte der alten Ruinenstadt Piedras Negras zeitlich ziemlich weit zurück liegt. Die Daten auf den Denkmälern umfassen nur einen Zeitraum von rund 200 Jahren; die älteste Inschrift datiert in Mayaziffern von 9. 8. 15. 0. 0. = 8. August 348 n. Chr., die jüngste von 9. 18. 5. 0. 0. = 16. November 535 n. Chr., Spindenscher Korrelation (Spinden, *The Reduction of the Mayan Dates* S. 268). Es ist kaum anzunehmen, daß aus einer so fernen Zeit noch Überlieferungen zur Zeit der spanischen Eroberung vorhanden gewesen sind.

Nicht unerwähnt möge schließlich noch der Umstand bleiben, daß Piedras Negras nicht weit vom Usumacintaflusse liegt, und daß nach der alten Überlieferung der mittelamerikanischen Volksstämme der mythische Heros Kukulcan (Votan der Tzental) vom Meere kommend in Tabasco bei Xicalanca gelandet sein soll, dann den Usumacinta mit einer großen Flotte (!) hinaufgefahren sei, das ganze Land der Tzental erobert und dort zahlreiche Städte gegründet haben soll. Diese Ereignisse werden aber in das zweite Jahrhundert n. Chr. verlegt, und wie weit etwa Piedras Negras

damit in Zusammenhang gebracht werden könnte, ist völlig unbekannt, zumal seine Blütezeit nach den Daten der Denkmäler viel später liegt.

Zusammenfassend können wir also die Bedeutung der Stele 12 von Piedras Negras dahin bestimmen: Sie enthält die Darstellung einer friedlichen Verhandlung des siegreichen Volkes der Fledermausleute durch ihren Herrscher oder Häuptling und seine Unterbefehlshaber mit einem Oberhaupt besiegtter und unterworfenen Volksstämme, deren Vertreter vor ihnen in Fesseln liegen, aus der Zeit des 4.—6. Jahrhunderts nach Christus.

Die Hieroglyphen können vielleicht Namen oder Rang- und Stammesbezeichnungen bedeuten in der Form ideographischer Einzelbilder. Sprachliche Sätze oder Texte irgendwelcher Art enthalten sie nicht.

Auffallend bleibt, wenn man an die Art anderer Denkmäler bei den Maya denkt, das Fehlen einer Zeitangabe, wenn man an die Art ähnlicher Darstellungen bei anderen Völkern denkt, das Fehlen jeder ruhmredigen kriegerischen Aufmachung.

Die Stele läßt uns einen Blick tun in die unbekannte Geschichte einer unbekannten, fernen Welt, von der wir nichts wissen und niemals etwas wissen werden.

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 18. Oktober 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

(1) Verleihung der Goldenen Medaille der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte an Herrn Geheimrat Professor Dr. Carl Schuchhardt.

Der Vorsitzende hält etwa folgende Ansprache.

Meine Damen und Herren! Heute liegt vor allem Geschäftlichen und Wissenschaftlichen der Tagesordnung eine besonders schöne Aufgabe vor uns. Es gilt die Ehrung eines der größten Meister auf einem der Gebiete unserer Arbeiten. Vor zwei Monaten konnte unser hochverehrtes Mitglied, unser vieljähriger früherer Vorsitzender in beneidenswerter Frische seinen 75. Geburtstag feiern. Ich habe ihm namens der Gesellschaft auf diesen Tag die aufrichtigsten Glückwünsche aussprechen und die schöne Nachricht übermitteln dürfen, daß Vorstand und Ausschuß einstimmig (freilich ihn selbst als Vorstandsmitglied haben wir zu dieser Sitzung nicht zugezogen) die Verleihung unserer Goldenen Medaille beschlossen hat. Aber wir wollten es uns nicht nehmen lassen, die Überreichung hier in einer ordentlichen Sitzung der Gesellschaft feierlich zu vollziehen. Und so habe ich die Freude und Ehre als derzeitiger Vorsitzender Ihnen, Herr Geheimrat, dieses Zeichen höchster Anerkennung Ihrer wissenschaftlichen Verdienste in die Hände zu legen. Ich weiß, wie sehr Sie es ablehnen, in den Vordergrund gestellt zu werden. Aber Sie müssen es sich heute schon gefallen lassen, daß ich mit ein paar Worten andeute, wie sehr Sie jede wissenschaftliche Ehrung verdienen. Es ist wirklich kein übertriebener Ausdruck, wenn ich Sie als den ganz großen Meister der europäischen Urgeschichte bezeichne. Und es ist wirklich überflüssig, hier in diesem Kreis Ihre einzelnen Forschungen als Belege aufzuführen. Ihre Arbeit und wegweisende Gedanken umfassen die vorgeschichtlichen Probleme von Vorderasien bis Irland und von den südlichsten Inseln des Mittelmeers bis hinauf zur Ostseeinsel Rügen. Aber auch die Kleinarbeit auf heimischem Boden haben Sie mustergültig verfolgt, ich erinnere an den Atlas der Befestigungen in Niedersachsen, den Sie in Ihrer Direktorzeit am Kestner-Museum in Hannover begonnen, an Ihre Grabungen auf der Römerschanze bei Potsdam oder auf Rügen. Heute ist Ihre Auffassung von der Bedeutung der Schnurkeramik auf Thüringer Boden in aller Mund, aber es gehörte Ihr Blick und Ihr Mut dazu, das Bild zu entwerfen. In „Alt-Europa“ haben Sie uns 1918 ein Werk gegeben, um das die deutsche Urgeschichte beneidet wird. Und heute sitzen Sie, wie mir bekannt ist, mit derselben Frische an einer neuen der dritten Auflage dieses gewaltigen Buches, die wir demnächst erwarten dürfen.

Die Berliner Gesellschaft aber hat an Ihren Erfolgen Anteil nehmen dürfen. In vorbildlicher Treue haben Sie der Gesellschaft gedient. Mitteilungen und Vorträge haben uns immer wieder Einblicke in Ihr Schaffen

vergönnt. Seit langen Jahren stellten Sie Ausschuß und Vorstand Ihre Arbeitskraft und Ihre Erfahrung zur Verfügung, und es soll Ihnen unvergessen bleiben, daß Sie in den schwersten Jahren des Krieges und der wirtschaftlichen Not als Vorsitzender die Gesellschaft betreut haben.

Mit dem Wunsche, daß Sie uns in alter Frische und voll des warmen und lebendigen Mitarbeitens an der Gesellschaft erhalten bleiben, überreiche ich Ihnen die Medaille.

Herr Schuchhardt dankt in freudiger Bewegung und versichert seine treue Verbundenheit mit der Gesellschaft.

(2) In die Gesellschaft sind aufgenommen: Herr Fritz Eltz, Berlin (Baumann) und Herr Konrektor L. Piep, Gronau (Baumann).

(3) Herr Matz hält den angekündigten Vortrag:

Die Kretisch-Mykenische Kultur und ihre alteuropäischen Beziehungen
(mit Lichtbildern).

Nach dem Bekanntwerden der minoischen Kultur, die im 3. und 2. Jahrtausend auf Kreta geblüht hat, pflegte man zunächst anzunehmen, daß ihre Schöpfer und Träger am Beginn der Bronzezeit aus Kleinasien herübergekommen seien. In der letzten Zeit hat es sich mit zunehmender Sicherheit herausgestellt, daß wir es hier mit den frühesten im ägäischen Gebiet faßbaren Äußerungen der großen vor- und frühgeschichtlichen Bewegung zu tun haben, die von Schuchhardt als „der nordische Zug zum Balkan“ klar gesehen und mit wenigen treffenden Zügen gekennzeichnet ist (Alteuropa, 2. Aufl., 1926, 150).

Das kretische Neolithikum läßt sich heute nur allgemein als altmittelländisch bezeichnen. Seine Keramik, soweit sie verziert ist, kennt nur die Dekoration in horizontalen Streifen mit einfachsten geradlinigen Motiven. Daß die frühminoische Phase der beginnenden Bronzezeit durch den Zustrom eines neuen Volkselements bedingt ist, steht außer Zweifel. Es äußert sich in einer von Grund aus anderen Formensprache. Was man in ihr grammatisch die Formenlehre nennen könnte, wird bestimmt durch die Spirale und ihr eckig-gebrochenes Korrelat, den Maiander. Syntaktisch verbinden sich beide am liebsten im Schema des Flächenrapports oder in dem der Torsion. Unter dieser ist eine schiefwinklig zur Achse des verzierten Gegenstandes angeordnete Linienführung zu verstehen, die alle drei Dimensionen in einem Zuge zusammenfaßt. Dazu kommen die Wirbelbildungen, die, mit der Spirale innerlichst verwandt, entweder als dieser gleichwertige Schmuckelemente erscheinen, oder, zumal bei der Verzierung des Rundes, die Bedeutung eines dritten syntaktischen Schemas annehmen können.

Unsere wichtigste Quelle hierfür sind die Tholosgräber der Mesarà im südlichen Mittelkreta mit ihrem reichen Inhalt. Es sind Sippengrüfte, die mehrere Generationen hindurch benutzt worden sind. Wie ist das Auftreten der neuen Formen zu datieren, welche Wirkung haben sie auf die folgende Entwicklung ausgeübt und woher kommen sie?

Evans glaubt in diesen Funden Beziehungen zur vordynastischen Kultur Ägyptens erkennen zu können. Auswanderer aus dem Delta, die durch die zum Einheitsstaat der frühdynastischen Zeit führenden Ereignisse aus dem Lande gedrängt seien, sollen bei der Bildung der frühminoischen Kultur eine erhebliche Rolle gespielt haben. Deren Anfänge würden also noch im 4. Jahrtausend liegen. Die jüngsten Funde aus den Tholoi andererseits gehören, wie sich aus der Keramik ergibt, in die 1. mittelminoische Periode. Da nach Ausweis der ägyptischen Synchronismen die folgende Periode, Mittelminoisch II, kaum über das 19. Jahrhundert hinaufreicht, würden die Tholoi auf einen Zeitraum von etwa 1300 Jahren zu verteilen sein. Wegen der mangelhaften Statik dieser Bauten ist das aus-

geschlossen. Über ein schätzungsweise Maximum von 400 Jahren kann nicht hinausgegangen werden. Auch dann muß man sich vorstellen, daß schwerlich eine einzige von diesen Anlagen während des ganzen Zeitraums gestanden hat und benutzt worden ist. Die 1. frühminoische Periode reicht also wohl nur um einiges über das Jahr 2300 hinab. Ihren Anfängen eine Dauer von gut 900 Jahren zuzuschreiben, erlauben die Fundverhältnisse nicht. So wird der Beginn der Bronzezeit auf Kreta nicht wesentlich vor der Mitte des 3. Jahrtausends anzusetzen sein.

Zu demselben Ergebnis führt die Untersuchung der in den Tholoi gefundenen Siegel aus Bein und Steatit. Die Parallelerscheinung der ägyptischen Knopfsiegel, die aus der gleichen vorderasiatischen Quelle abzuleiten sind, datiert sie in die Zeit der 6. bis 11. Dynastie, also wesentlich in die vier letzten Jahrhunderte des 3. Jahrtausends.

Es läßt sich nun zeigen, daß die oben herausgestellten fünf Kriterien der dekorativen Formensprache für die Struktur der minoischen Kunst während ihres ganzen Lebens bestimmend gewesen sind. Nicht daß an sich in der Ornamentik diese Motive, namentlich die Spirale, immer wieder vorkommen, ist für diese Erkenntnis ausschlaggebend, sondern die Beobachtung, daß gerade die bedeutendsten und wegen ihrer naturalistischen Freiheit am lebhaftesten bewunderten Werke der Blütezeit auf der Grundlage der erwähnten drei dekorativen Schemata komponiert sind. Es muß hier genügen, für die Torsion hinzuweisen auf den schönen efeuumspinnenen Lampenfuß von rotem Stein aus Knossos (Bossert, Altkreta 36) oder auf die Bronzestatuette einer adorierenden Frau aus der Troas in Berlin (Bossert 139f.), für den Flächenrapport auf die Kanne in Marseille und ihresgleichen (Bossert 183) und für die Wirbel auf die Vafiobecher (Bossert 102—107, vgl. Matz, Gnomon 10, 1934, 452) sowie auf zahllose linsenförmige Siegel aus Halbedelstein (z. B. Furtwängler, Die antiken Gemmen Taf. 2, 38, 40; 3, 3, 4, 31, 36—38, 41, 47; Bossert 242c, d, 244f., 245f.). Es handelt sich da also nicht um eine stilistische Phasenerscheinung, sondern um einen Sprachstamm, der seines konstanten Charakters wegen nur als Äußerung eines bestimmten Volkstums zu verstehen ist. Wenn eine gewisse Neigung zu horizontaler Streifenbildung sich daneben nicht verkennen läßt, so wird man darin nur das sehr natürliche Durchschlagen der älteren Bevölkerungsschicht zu sehen haben, die einst Träger der neolithischen Kultur auf Kreta gewesen war.

Die nächsten Analogien zu den fünf dekorativen Erscheinungen finden sich in der steinkupferzeitlichen Diminikultur des griechischen Festlandes. Diese ist nichts anderes als der südlichste Zweig des großen alteuropäischen Kulturkreises, den die Vorgeschichtsforschung als den bandkeramischen bezeichnet. Sie gehört zu dessen größter und blühendster Provinz, der donaubalkanländischen, die vor allem durch ihre Spiralornamentik und durch ihre bemalte Keramik gekennzeichnet wird. Wie eng die Beziehungen des minoischen Kreta zu diesem Kreise sind, geht aus einer Anzahl sehr charakteristischer Muster hervor, die hier und dort zu beobachten sind. Was ich früher hierüber zusammengestellt habe (Die frühkretischen Siegel 1928, 238ff.) läßt sich heute wesentlich erweitern. Es läßt sich ferner feststellen, daß alle diese Muster ihre Heimat in den Ländern innerhalb des Karpathenbogens haben, wo sie teilweise bis in die Bükker Kultur hinauf zu verfolgen sind. Und fast in jedem einzelnen Fall gibt es in der Diminikultur ein Zwischenglied. Es ist mir deshalb unverständlich, wie die Tatsache der Diminiwanderung erst kürzlich wieder bestritten werden konnte (Wace, Eurasia Septentrionalis Antiqua 9, Minns Volume 1934, 123). Soviel ist freilich heute gesichert: diese Wanderung kann nicht aus dem Schwarzerdegebiet im Osten der Karpathen gekom-

men sein, weil dort gerade diese Muster fehlen. Die Bandkeramik in diesen Ländern muß als eine peripherische Erscheinung bewertet werden, wie es in entsprechendem Sinne auch von der auf dem Boden des heutigen Deutschland damals vorkommenden zu gelten hat. Aber auch in dieser ist nicht nur die Spirale und der Maiander, sondern auch die Torsion und der Rapport festzustellen. Deutlicher als durch diese Beobachtungen würde sich selbst mit den Mitteln der Sprachvergleichung die Gemeinsamkeit eines ethnischen Grundstockes nicht aufzeigen lassen. Der oben skizzierte Zusammenhang ergibt nun, daß diese Wanderung bis nach Kreta vorgedrungen ist. Freilich ist es erstaunlich genug, daß sie dort erst einige Zeit nach dem Beginn des Bronzealters, gegen Ende der 1. frühminoischen Phase fühlbar wird. Dazu kommt, daß sie nicht in der Form eines plötzlichen Ereignisses, sondern in der einer allmählichen Infiltration hier auftritt. Dies muß rund zwischen 2400 und 2100 geschehen sein. Die damals eingewanderte Bevölkerung ist ethnisch mindestens als eine bedeutende Komponente für die Bildung der minoischen Kultur zu werten.

Solange der Tatsachencharakter dieser Beobachtungsreihe nicht erschüttet ist, hat es keinen Sinn, die eben wieder auf dem Umwege über die Psychologie versuchte Ableitung des kretischen „Naturalismus“ von der paläolithischen Kunst (Snijder, AA 1934, 315) zu erörtern.

Aber auch die These von der Ost-Westwanderung ist so wohl begründet, daß niemand sich den für sie angeführten Argumenten entziehen kann. Die Verwandtschaft zwischen Troia II, dem Frühkykladischen und dem Frühhelladischen ist längst erkannt worden. Diese drei zeitlich im allgemeinen parallelen Kulturen füllen gleichfalls mindestens die zweite Hälfte des 3. Jahrtausends. Als ihre Leitform kann die Schnabelkanne und die sog. Sauciere gelten. Wegen der Beziehungen der zweiten troianischen Stadt zur ersten und zu dem gleichfalls älteren Thermi auf Lesbos kann diese Bewegung nur von Anatolien ausgegangen sein. Daß sie auch Kreta berührt hat, zeigt vor allem der stark kykladische Einschlag der Funde von Krasi Pediados und von Pyrgos. Auch diesem ganzen Kreis fehlt es nicht an donauländischen Elementen im Ornament. Auf den Kykladen gibt es eine blühende Spiralornamentik. Außerdem kommen Rapporte und Torsionen in großer Zahl vor. Maiander und Wirbel freilich sind nicht vorhanden. In Troia II haben die wenigen Spiralen und Wirbel einen abgeleiteten Charakter. Maiander und Rapportmuster fehlen so gut wie ganz. Aber die Torsion wird gern verwandt. Im Frühhelladischen sind nur stark reduzierte Spiral- und Maiandermuster übriggeblieben. Auf jeden Fall ist die eigentliche Kraft der donaubalkanländischen Formenwelt in diesem Kreis erheblich eingeschränkt. Mein früherer Vorschlag, das Frühhelladische ganz aus ihm zu lösen und mit mittel- und nordeuropäischen Erscheinungen direkt in Verbindung zu bringen (Frühkret. Siegel 261), läßt sich auf Grund der neuen Funde (Eutresis, Zygouries, Hag. Kosmas) nicht mehr halten.

Die beiden Züge, die vom Norden kommende „Diminiwanderung“ und die „Kykladenwanderung“ müssen sich tatsächlich gekreuzt haben.

Mit dem von Kleinasien ausgehenden Zuge hat man seit langem die Masse der alten Ortsnamen in Verbindung gebracht, die zu erkennen geben, daß einmal in vorgriechischer Zeit das westliche Anatolien, die Inseln und das griechische Festland ein gemeinsames Sprachgebiet gebildet haben, und dazu die griechischen Überlieferungen über eine stammfremde Urbevölkerung, die als Pelasger, Leleger oder Karer bezeichnet wird. Dabei pflegt übersehen zu werden, daß auch Thessalien voll ist von solchen Namen. Wir wissen aber, daß frühhelladische Erscheinungen

nach Thessalien nur als Import gelangt sind und daß die Diminikultur in der sog. 3. thessalischen Phase hier eine Nachblüte erlebt. Der Kreis ist also zu erweitern. Auch die Diminileute und ihre nach Kreta gelangten Nachkommen müssen in ihn einbezogen werden, wobei zu berücksichtigen ist, daß die Diminikultur bis in die Peloponnes vorgedrungen ist und hier nach Ausweis der Stratifikation von Gonia (Blegen, Metropolitan Museum Studies 3, 1931, 66) beträchtliche Zeit friedlich neben der nach ihr ins Land gekommenen frühhelladischen weitergelebt hat. Das am stärksten sprechende ornamentgeschichtliche Korrelat zu den erwähnten Ortsnamen ist die Torsion, durch die sich dieses ganze Gebiet scharf gegen seine Nachbarschaft abgrenzt mit Ausnahme des nördlichen Balkan und des mittleren Europa. Wir haben also einem aus dem südöstlichen Bezirk des großen bandkeramischen Kreises einwandernden Bevölkerungsteil eine erhebliche Rolle auch bei der Bildung der Kultur von Troia II zuzuschreiben. Nach ihrem weiteren Vordringen an der anatolischen Westküste muß sich dann diese Kultur nach Westen in Bewegung gesetzt haben, wobei sie sehr bald auf den Inseln, namentlich auf Kreta, mit dem stammverwandten Diminivolk zusammengetroffen ist, das unmittelbar aus dem Herzen jener Kultur- und Volksgemeinschaft in diese Gegenden vorgestoßen war.

Von sich aus ist die Sprachwissenschaft zu einer ganz entsprechenden Vorstellung gelangt. Kretschmer hat auf gewisse indogermanische Elemente in der durch jene Ortsnamen repräsentierten Sprachschicht aufmerksam gemacht (Glotta 14, 1925, 300). Er sieht in ihr eine protindogermanische Schicht. Ist das richtig, dann dürfen wir aus dem hier vorgelegten ornamentgeschichtlichen Zusammenhang das Recht ableiten, den ganzen bandkeramischen Kreis im weitesten Sinne des Wortes mit dieser Schicht zu identifizieren. Schuchhardts Vorschlag, seine Träger als Illyrer zu bezeichnen (S. B. Berl. Akad. 25. 1. 1934), steht dem nicht im Wege. Er projiziert nur in Ermangelung der Kenntnis des eigentlichen Namens einen solchen aus einer jüngeren, bereits im eigentlichen Wortsinn indogermanischen Phase auf die ältere. Die bedeutendste Leistung dieses Volkes wäre dann die Schöpfung der minoischen Kultur. Dazu kommt, daß es den immer energischeren und immer weiter ausholenden nordischen Zügen zum Balkan, die nun folgen und zur Indogermanisierung Griechenlands führen, die Bahn gebrochen hat.

Der erste neue Einstrom, der sich um 1800 fühlbar macht, hat über die frühhelladische Kultur die mittelhelladische gelegt, die in der mykenischen gipfelt. Deren Träger sind, wie man längst gesehen hat, die Achäer des Epos und also Griechen. Das Neue, das sie auf dem Gebiet der Formensprache in den ägäischen Bereich bringen, ist das tektonische Element. Nur weil die Motive meist aus der minoischen Kunst übernommen werden, ist es nicht immer leicht zu erkennen. Aber in einer von Kreta nicht beeinflussten Gruppe der Keramik, der mattbemalten „Äginaware“, erscheint es klar genug. Das Löwentorrelief zu Mykenai, das ein aus der minoischen Glyptik wohlbekanntes Motiv nicht nur in monumentalen Maßstab überträgt, sondern auch in echt tektonischem Sinn zu einem System sich gegenseitig verstrebeuder und versteifender Kräfte umgestaltet, ist gleichfalls ein typischer Fall.

Hiermit grundsätzlich Vergleichbares findet sich auf alteuropäischem Boden allein in der Megalithkeramik des Nordens und in der mittel-deutschen Schnurkeramik des jüngeren Neolithikums. Und damit werden wir in das Ursprungsgebiet dieses Zuges hinaufgeführt. Die Prähistoriker glauben ihm ein Stück südwärts folgen zu können, bis in die Ostalpenländer. Aber dann reißt der Faden ab. Aus dem alten Illyrien, dem

nordwestlichen Teil am Rumpf der Balkanhalbinsel, fehlt es noch an Spuren. Das ist eine besonders empfindliche Lücke in unserem Wissen, weil die größte Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß hier der Strom sich mehrmals gegabelt und Abzweigungen auf die Apenninenhalbinsel entsandt hat. So viel ist indes sicher, daß die letzte und intensivste dieser Nordsüdbewegungen, die Wanderung der jüngeren griechischen Stämme, die von der griechischen Tradition als die dorische Wanderung zusammengefaßt wird, aus demselben nördlichen Raum letzten Endes hervorgegangen ist. Es gibt kein deutlicheres Anzeichen dafür als die extreme Tektonik der sog. Dipylnkunst.

Das sind in kurzen Zügen die wichtigsten archäologischen Beweise für die Verbindungen zwischen der Bevölkerung Griechenlands und denjenigen Stämmen, die in neolithischer Zeit auf deutschem Boden gesessen haben. Zu einem klaren und lückenlosen Bilde fehlt noch vieles. Was wir aber an Beziehungen schon jetzt, wenn auch nur in sehr allgemeinen Umrissen, erkennen können, zeigt besser als alles andere, in welchem Maße die archäologische Forschung im Süden und die prähistorische im Norden aufeinander angewiesen sind. Nur eine Weite des Gesichtsfeldes, die dieser Tatsache gerecht wird, entspricht den Überlieferungen der deutschen Altertumswissenschaft und der deutschen Vorgeschichtsforschung, die uns als ein ebenso wertvolles wie verpflichtendes Erbe überkommen sind.

Sonderveranstaltung

Mittwoch, dem 10. Oktober 1934, mittags 12 Uhr im Hörsaal des Museums für Völkerkunde: Vorführung chinesischer Schattenspiele in deutscher Sprache durch Herrn Dr. Max Bührmann, Assistenten am Institut für Theaterwissenschaft bei der Universität Kiel und seine Mitspieler. Um 11,15 Uhr führte Herr Lessing durch eine kleine Sonderschau asiatischer Schattenspielfiguren in einem Ausstellungssaale des Museums für Vor- und Frühgeschichte (früher Kunstgewerbemuseum).

Ordentliche Sitzung.

Donnerstag, den 15. November 1934.

Vorsitzender: Herr Lessing.

Vortrag: Herr Waldschmidt: Land und Leute von Travancore (mit Lichtbildern).

Bericht nicht eingegangen.

In die Gesellschaft sind aufgenommen: Herr cand. phil. Kurt Gerhart, Frankfurt a. d. O. (Petzsch), Herr Adolf Hollnagel, Wittenberg H. a. d. S. (Baumann), Frhr. Dr. Eduard v. d. Heydt, Berlin (Unverzagt), Herr Dr. Heinrich Wesche, Hillerse, Hannover (Baumann).

Außerordentliche Sitzung.

Freitag, den 16. November 1934

in Verbindung mit dem Englischen Seminar der Universität.

Vorsitzender: Herr Professor Horn.

Vortrag: Herr G. H. Pitt Rivers: Ethnogenics; Race, Population, Culture in Evolution.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 15. Dezember 1934.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Tagesordnung:

(1) Verwaltungsbericht für das Jahr 1934 durch den Vorsitzenden: Es fanden 9 Vorträge, eine Reihe von kleineren Mitteilungen, ein Ausflug und Führungen statt. Der Bestand an Büchern stieg mit einem Zuwachs von 87 Bänden auf 15243 Bände. Die Zahl gehefteter Schriften beträgt 3933. Verliehen wurden 546 Bände, die Benutzung der Bücherei in den Räumen der Gesellschaft war rege. Der Vorsitzende dankt Herrn Maas, der nun seit 33 Jahren die Bücherei verwaltet, ebenso Herrn Langerhans für die Verwaltung der Photographiensammlung.

Die Zeitschriften der Gesellschaft zeigen regelmäßigen Fortgang, den Herausgebern Prof. Unverzagt und Dr. Baumann wird aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Der Mitgliederstand zeigt kaum Veränderungen, es erfolgten 31 Austritte, 5 Todesfälle, andererseits 15 Eintritte.

(2) Der Schatzmeister legt die Abrechnung und die Übersicht über den Vermögensstand vor (s. unten). Die Rechnungen waren durch die Rechnungsprüfer Herren Maas und Langerhans geprüft und richtig befunden worden. Entlastung wurde erteilt. Der Vorsitzende spricht dem Schatzmeister Herrn Braun für seine vieljährigen Bemühungen den Dank der Gesellschaft aus, ebenso den Rechnungsprüfern.

Rechnungsbericht für 1934.**Einnahmen:**

Bestand am 1. Dezember 1933	RM.	19 979,65
Mitgliederbeiträge	„	8 197,03
Erlös aus Beständen an Zeitschriften	„	336,69
Wertpapiere	„	1 615,—
Zinsen aus Wertpapieren	„	750,74
Bankzinsen	„	519,02
Einnahmen aus Prähist. Zeitschrift		
a) Museumsbeitrag	RM.	3 000,—
b) Abonnements	„	1 698,95
Verschiedene Einnahmen	„	67,30
	RM.	36 164,38

Ausgaben:

Zeitschrift für Ethnologie	RM.	4 343,01
Prähistorische Zeitschrift	„	9 062,39
Bücher und Zeitschriften	„	190,35
Porto	„	1 035,40
Miete	„	900,—
Bürobedarf und Personalvergütung	„	534,25
Buchbinder	„	224,75
Wertpapiere	„	1 703,45
Verschiedene Ausgaben		
	RM.	458,48
Winterhilfe	„	100,—
Bestand am 30. November 1934		
Bar	„	60,91
Postscheckkonto	„	271,08
Bankkonto	„	17 280,31
	RM.	17 612,30
	RM.	36 164,38

Berlin, den 1. Dezember 1934.

Wertpapiere.

Verlost und eingelöst wurden: RM. 237,50 Deutsche Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.

Gekauft wurden RM. 325,— der gleichen Anleihe.

Bestandsaufstellung:

	5 1/2 % (früher 5 0/0) „A“ Berliner Pfandbrief- amt Liqn. Goldpfand- briefe und Anteil- scheine	Deutsche Ab- lösungsanleihe mit Auslosungs- scheinen
1. Verfügbarer Bestand	GM. 6300,—	RM. 1425,—
2. Eiserner Bestand	„ 1000,—	„ 350,—
3. William-Schönlank-Stiftung	„ 3000,—	„ 325,—
4. Maas-Stiftung	„ 1700,—	„ 700,—
5. Rudolf-Virchow-Plaketten- Stiftung	„ 1650,—	„ 225,—
6. Konto „Generalkatalog“	„ —	„ 350,—
	GM. 13650,—	RM. 3375,—

Berlin, den 1. Dezember 1934.

(3) An Stelle einer Zettelwahl übernimmt auf einstimmigen Beschluß von Vorstand und Ausschuß der bisherige 1. Vorsitzende Herr Eugen Fischer die Führung der Gesellschaft und wird beauftragt, die Umbildung der Satzungen entsprechend durchzuführen. Die Gesellschaft ist einstimmig einverstanden.

Der Vorsitzende ernennt die bisherigen Mitglieder des Vorstandes und Ausschusses zum Beirat. Es sind die Herren Baumann (Schriftführer), Braun (Schatzmeister), Lessing, Preuß, Schuchhardt, Virchow (engerer Beirat), dann Goetze, Hindenburg, Kiekebusch, Krickeberg, Langerhans, Maas, Mielke, Unverzagt, Weinert.

(4) Neue Mitglieder sind aufgenommen: Herr Prof. Dr. Lenz, Berlin-Dahlem (Fischer) und Herr Prof. Dr. O. Richter, Berlin (Baumann).

(5) Vorträge:

Herr H. Virchow: Über das Milchgebiß eines etwa zweijährigen Kindes aus der Zantocher Grabung.

Ich hatte beabsichtigt, über das Milchgebiß eines etwa zehnjährigen Kindes zu sprechen, dessen Skelet neben anderen Skeleten gelegentlich der durch Herrn Unverzagt geleiteten Ausgrabung bei Zantoch an der Warthe gefunden worden war (Abb. 1), beschränkte sich jedoch angesichts der nur zur Verfügung stehenden Zeit auf den ersten unteren Milchmolaren (dM₁).

Dieser Zahn des Zantocher Kindes hat gar nichts Besonderes, nichts, was ihn von dem gleichen Zahn anderer Kinder unterscheidet, aber die durch die ungewöhnliche Veranlassung gesteigerte Aufmerksamkeit hatte den Vortragenden befähigt, die Merkmale desselben schärfer aufzufassen als es zu geschehen pflegt.

Die Merkmale sind, abgesehen von dem bekannten Buccalwulst (Abb. 2), von welchem hier nicht gesprochen werden soll, folgende:

1. 4 Hügel. Bei dem Megalithgrab-dM₁, welchen der Vortragende vor einiger Zeit vorgelegt hat (Januarsitzung), waren es ihrer 5, und so ist es auch bei einem fünfjährigen Knaben der anatomischen Sammlung. Es kommen also sowohl 4 wie 5 Hügel vor.

2. Die vorderen Hügel sind höher, die hinteren niedriger (Abb. 3). Bei unserem fünfjährigen Knaben ist dieser Unterschied verschwunden,

indem der vordere buccale Hügel durch Abschleiß niedriger geworden ist (Abb. 4). Man nimmt diesen Abschleiß am Präparat wahr, wenn man dieses von oben mit der Lupe betrachtet.

3. Die Grenze zwischen vorderer und hinterer Koppel¹⁾ ist an der buccalen Seite nicht, wie bei dem dm_2 , durch einen tiefen Ausschnitt,



Abb. 1. Schädel des etwa zweijährigen Zantocher Kindes. An den (rechten) oberen Schneidezähnen Schmelzdefekte. Aufn. Grünwald.

sondern durch eine ganz flache Kerbe gegeben (Abb. 4). Es ist notwendig, diese Kerbe aufzusuchen, um die Breiten beider Koppeln messen zu können.

4. Die Breite des dm_1 ist 7,5 mm, die des dm_2 9,5; die der vorderen Koppel ist aber bei beiden gleich: 4,5 mm. Mithin ist die hintere Koppel beim dm_1 nur 3, beim dm_2 5 mm. — Das gleiche Verhältnis besteht bei dem erwähnten fünfjährigen Knaben, dessen Zähne im ganzen etwas größer sind, der vordere 8 mm, der hintere 10,8 mm breit. Die vordere Koppel ist bei beiden 4,8 mm breit; infolgedessen die hintere bei dm_1 3,2, bei dm_2 6 mm.

5. Die Spitzen der beiden vorderen Hügel sind einander genähert, und daran sind sie beide beteiligt.

6. Diese beiden Hügel sind durch ein geknicktes Joch verbunden.



Abb. 2. Die rechten unteren Milchmolaren des Zantocher Kindes. T. Buccalwulst. Vergr. 1 auf 2. Aufn. Kittel und Liebhold.

¹⁾ Als „Koppel“ bezeichne ich einen Abschnitt der Krone, welcher aus zwei nebeneinanderstehenden Hügeln, einem buccalen und einem lingualen, besteht. Für eine solche Einheit ist ein Ausdruck dringendes Bedürfnis. Man könnte sie auch „Joch“ nennen, so wie man von einem „Joch-Ochsen“ spricht, aber die Bezeichnung „Joch“ ist für Zahnbeschreibungen schon in anderem Sinne vergeben.

7. Der vordere Randbogen setzt an den vorderen buccalen Hügel hoch, an den vorderen lingualen Hügel tief an. Infolge davon ragt der vordere linguale, von der lingualen Seite gesehen, wie in Abb. 5, einsam empor.

Es liegt auf der Hand, daß alle diese Feinheiten nur an gänzlich unabgekauften Zähnen wahrgenommen werden können, und daraus ergibt



Abb. 3. Die beiden linken unteren Milchmolaren des Zantocher Kindes von der buccalen Seite. Vergr. 1 auf 2. Aufn. Kittel und Liebhold.

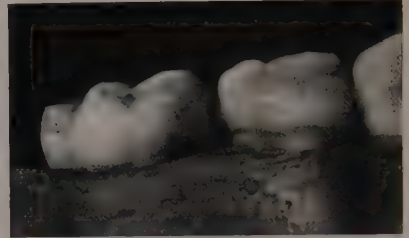


Abb. 4. Die beiden rechten unteren Milchmolaren eines fünfjährigen Knaben von der buccalen Seite. An dm_1 ist der vordere Hügel z. T. abgekaut und ist der Buccalwulst zu bemerken. Vergr. 1 auf 2,25. Aufn. Genrich, Grünwald, Schütz.

sich ein Unterschied in der Betrachtungsweise des Praktikers und des Morphologen: Der Praktiker hat an diesen Feinheiten kein Interesse; wie sollte er auch, da dieselben nach wenigen Jahren, ja bei starker Benutzung des Gebisses nach wenigen Monaten verschwimmen und verschwinden. Für den Morphologen dagegen bedeuten sie alles, und er weiß der Erblehre Dank für die Eroberung des Rechtes, nicht Kleinigkeiten deshalb, weil sie Kleinigkeiten sind, auch als Kleinlichkeiten be-

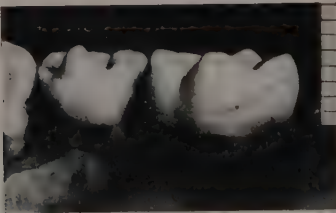


Abb. 5. Die beiden rechten unteren Milchmolaren des fünfjährigen Knaben von der lingualen Seite und von hinten, der Kiefer leicht nach der buccalen Seite gekippt. Vergr. 1 auf 2. Aufn. Genrich, Grünwald, Schütz.

trachten zu müssen. Er schaut sich um in der vergleichenden Anatomie, insbesondere bei den nächsten Verwandten des Menschen, den Anthropoiden, ob vielleicht das blasse Bild des dm_1 des Menschen durch das leuchtendere der Anthropoiden Licht erhalte; wobei an phylogenetische Spekulationen zunächst noch gar nicht gedacht zu werden braucht.



Abb. 6. Die beiden rechten unteren Milchmolaren eines Orangkindes von oben. Vergr. 1 auf 1,8. Aufn. Cramer, Daniels, Franke.

Bei dem dm_1 eines Orangkindes fand ich folgendes (Abb. 6):

1. 4 Hügel.
2. Die vorderen höher wie beim Menschen; die hinteren ganz niedrig. Ja der hintere linguale fehlte sogar an dem zur Verfügung stehenden Exemplar, und nur der Platz, wo er hätte stehen müssen, konnte angegeben werden.
3. Die Kerbe am buccalen Rande zwischen vorderem und hinterem Hügel ist deutlicher wie beim Menschen und danach Messung möglich (Abb. 7).

4. Diese ergab, daß die vordere Koppel an dm_1 sogar breiter ist wie an dm_2 , obwohl die Breite¹⁾ des ganzen Zahnes bei dm_2 beträchtlicher ist wie bei dm_1 : Zahnbreite bei dm_1 9,8 mm, bei dm_2 12 mm, Breite der vorderen Koppel bei dm_1 5,7, bei dm_2 4,0 mm, Breite der hinteren Koppel bei dm_1 4,1, bei dm_2 7,2 mm.

5. Die Spitzen der beiden vorderen Hügel auch hier stark angenähert.

6. Zwischen beiden vorderen Hügeln ein kurzes, wenig gesenktes Joch. Von diesem aus fallen die beiden Abschnitte des Zwischenhügelfeldes stark gegeneinander geneigt unter fast 90° nach vorn und hinten ab.

7. Der hintere Abschnitt des Zwischenhügelfeldes biegt im Bereich der hinteren Koppel in horizontale Richtung um; er ist bedeckt von den Resten der feinen Wülstchen, welche für die Beißflächen der Orangmolaren charakteristisch sind. Dieselben sind zwar durch Benutzung bereits abgeschliffen, aber ihre Spuren sind deutlich erkennbar.



Abb. 7. Die beiden rechten unteren Milchmolaren des Orangkindes von der buccalen Seite. Vergr. 2 auf 3. Aufn. Böhm.

8. Der vordere Abschnitt des Zwischenhügelfeldes ist durch Schmelzüberzug glasiert oder glaciert (wie man es lieber ausdrückt), man erblickt auf ihm nicht eine Spur von Abschleiß; auch die charakteristischen Orangwülstchen fehlen. Es finden sich nur feine Unebenheiten, zu flach, um als Höcker bezeichnet zu werden, aber doch hinreichend, um in Verbindung mit einer leichten Vertiefung des Feldes dieses deutlich von dem glatten Kronenmantel abzugrenzen.

Da haben wir etwas Greifbares: Dieser Zahn des Orangkindes hat ein doppeltes Gesicht, einen Januskopf, ist hinten molarisch, vorn kaninisch, aber dies Kaninische mit einer Andeutung des Molarischen.

Beruht diese Andeutung auf Erinnerung oder auf Anähnlichung?

Beim Schimpansekinde fand ich die Verhältnisse im wesentlichen ebenso, doch hatten bei dem zur Verfügung stehenden Exemplar die Feinheiten schon durch Abkauung gelitten. Eines aber war deutlich: die Verdünnung des dm_1 nach vorn.

Diese Verdünnung der Wangenzahnreihe nach vorn ist keine besondere Eigentümlichkeit der Primaten; sie findet sich bei anderen

¹⁾ Unter „Breite“ eines Zahnes versteht man das Maß parallel mit der Richtung des Kieferbogens, also bei den Wangenzähnen dasjenige von vorn nach hinten; unter „Dicke“ das Maß quer zum Kieferbogen. Es ist im Interesse der Klarheit von Darstellung und Verständnis notwendig, in der Anwendung dieser Bezeichnungen streng zu sein und nicht „Breite“ zu sagen, wo es sich um Dicke handelt.

Säugetieren noch viel stärker ausgeprägt. Ich nenne eines derselben, bei welchem der Verdacht von Verwandtschaft mit den Primaten ganz wegfällt: das Reh. Hier fällt die Verdünnung in ganz aufdringlicher Weise auf (Abb. 8): Der Rehmolar hat zwei Koppeln und in jeder derselben zwei Hügel, einen lingualen und einen buccalen. Der linguale Hügel ist gegen die linguale Seite durch eine hohe Platte abgeschlossen. Diese Platte fehlt in der vorderen Koppel des zweiten Zahnes, und der erste Zahn hat gar nur eine einzige schneidenartige Spitze. Diese beiden Merkmale sind im Milchgebiß und im Ersatzgebiß ganz gleich.



Abb. 8. Die drei noch nicht angekauften Prämolaren und der erste bereits angekaute Molar der rechten Seite des Unterkiefers eines 14 monatlichen Rehes von oben. m Die linguale Platte am lingualen Hügel der vorderen Koppel des M_1 ; p die entsprechende Stelle an der vorderen Koppel des P_2 , an welcher aber die linguale Platte fehlt. Vergr. 1 auf 1,7. Aufn. Cramer, Daniels, Franke.

Ist nun von diesen vergleichend anatomischen Tatsachen ein Gewinn für die Betrachtung des menschlichen dM_1 zu erwarten? — Ich denke doch. Wir gewinnen einen Gesichtspunkt und von ihm aus eine Fragestellung.

Der Gesichtspunkt ist dieser: Der dM_1 , der erste in der Wangenzahnreihe, an die Grenze gestellt zwischen Frontzähnen und Wangenzähnen, vereinigt Merkmale beider; nicht in dem Sinne, daß man einen Strich über ihn ziehen könnte, der einen frontischen und einen molarischen Abschnitt voneinander trennt, sondern in dem Sinne, daß Merkmale beiderlei Art durcheinander gemischt sind. Molarisch ist die Vier- bzw. Fünfhügligkeit, die Erstreckung des Zwischenhügelfeldes bis vorn hin in gleicher Flucht und Beschaffenheit und das geknickte Joch zwischen beiden vorderen Hügel; an frontische Merkmale erinnern die geringe Breite der hinteren Koppel, die bedeutendere Höhe der vorderen Hügel gegenüber den hinteren, die flache Kerbe am buccalen Rande, die Annäherung der Spitzen der beiden vorderen Hügel und der Ansatz des vorderen Randbogens hoch am vorderen buccalen Hügel und niedrig am vorderen lingualen Hügel.

Man fühlt, daß die vorausgehende Betrachtung mit dem Gesagten nicht ihr natürliches Ende erreicht hat, sondern daß sie sich fortsetzen müßte in eine Erörterung der Beziehungen frontischer und molarischer Merkmale zueinander. Doch das würde zu weit führen. Deswegen nur noch eine Bemerkung, die für Zahnfragen ganz allgemein gilt: Zähne können von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden, vom systematisch-klassifikatorischen, vom funktionellen, vom morphologischen, wobei der letztere wieder noch in zwei Standpunkte zerfällt. Alle diese Betrachtungen sind berechtigt, aber man muß sich dessen bewußt bleiben, daß je nach dem Standpunkt, auf welchen man sich stellt, die Beleuchtung verschieden ist.

Es sei hier dasjenige angefügt, was über den oberen dM_1 mitgeteilt werden sollte, aber wegen Kürze der Zeit im Vortrage ausfallen mußte. Der gleiche Zahn des Orangkindes wird auch diesmal zum Vergleich herangezogen.

Der Buccalwulst am vorderen Hügel des oberen dM_1 sei nur nebenher erwähnt; er ist sowohl bei dem Zantocher Kinde wie bei unserem fünfjährigen Knaben wohlentwickelt.

Auch der Lingualwulst am vorderen Hügel des dm_2 (Carabellischer Höcker) sei nur nebenher erwähnt. Er ist bei unserem Zantocher Kinde nicht als Höcker ausgebildet, kaum als Wulst, mehr nur als Schwellung, aber doch durch eine leichte Furche nach vorn und hinten begrenzt.

Um das Bemerkenswerte hervortreten zu lassen, mögen zwei Merkmale helfen, welche sich an dem Kronenrelief des dm_2 wie an dem der Dauermolaren finden: 1. ein schiefes Joch, welches den vorderen lingualen Hügel mit dem hintern buccalen Hügel verbindet, indem es die hintere Seitenrippe des vorderen lingualen und die Mittelrippe des hinteren buccalen bildet; 2. eine Furche, Fortsetzung der lingualen Mantelfurche, welche zwischen den beiden lingualen Hügeln hindurchtritt und hinter dem genannten Joch, zwischen ihm und dem hinteren Rande buccalwärts verläuft (Abb. 9). Beim dm_2 des Orangkindes verhält sich diese Furche etwas anders (Abb. 10): sie ist zuerst vom lingualen Kronenrande bis an die Längsfurche der Krone rein quer gerichtet, biegt dann unter rechtem Winkel nach hinten, indem sie hier mit dem hinteren Abschnitt der Längsfurche identisch ist, und biegt vor dem hinteren Rande wieder unter rechtem Winkel ab, um buccalwärts zu verlaufen.

Nun können wir an den dm_1 gehen.

Die Breite desselben beträgt beim Zantocher Kinde 6,5 mm (die des dm_2 8,7 mm), bei unserem fünfjährigen Knaben 7,5 mm (die des dm_2 9,5 mm).

Die Merkmale des dm_1 beim menschlichen Kinde sind: 1. Er besitzt 3 Hügel, 2 buccale und 1 lingualen, letzteren gar nicht eigentlich als Hügel, sondern als dicken rundlichen Wulst, welcher die ganze linguale Seite einnimmt (Abb. 11). Ein hinterer lingualer Hügel besteht also nicht

und dementsprechend auch nicht die hintere Furche; aber es besteht auch nicht das hintere Joch. — 2. Die beiden buccalen Hügel sind nur durch eine ganz seichte Kerbe getrennt (Abb. 12). 3. Der vordere buccale Hügel ist etwas höher wie der hintere. 4. Der vordere buccale Hügel mißt beim Zantocher Kinde 4,5 mm, der hintere 2 mm; bei unserem fünfjährigen Knaben der vordere 4,5, der hintere 3 mm.

Beim Orangkinde beträgt die Breite des dm_1 8,5 mm, die des dm_2 10,5 mm. Die Merkmale des dm_1 (Abb. 13) bei ihm sind: 1. Der buccale Rand der Krone ist sanft abwärts gebogen, aber diese Biegung ist nicht völlig gleich-

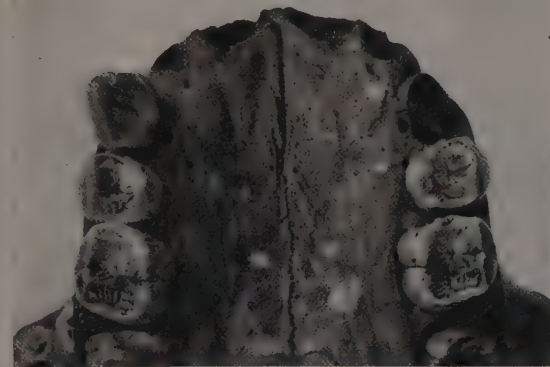


Abb. 10. Die oberen Milchmolaren des Orangkindes von unten. Man erblickt am dm_2 die Furche, welche in Fortsetzung der linken Mantelfurche ihren Anfang nimmt, erst quer, dann längs (rückwärts), dann wieder quer (buccalwärts) verläuft. Am dm_1 ist die Furche undeutlich, immerhin zu erkennen. Vergr. 11 auf 13. Aufn. Genrich, Grünwald, Schütz.



Abb. 9. Oberer linker dm_2 des Zantocher Kindes von unten. Weite Öffnung im Alveolarrand für den Durchtritt des dm_2 . Vergr. 5 auf 8. Aufn. Birmer und Bobrowski.

mäßig, sondern das mittlere Stück des Bogens ist gerade. Auf diesem mittleren geraden Stück liegen dicht hintereinander zwei nur eben sicht-

bare Abschliffe, die Ankündigung zweier buccaler Hügel, die man als solche gar nicht erkennen und annehmen würde, wenn nicht beim Menschen die beiden Hügel sichtbar vorhanden wären. 2. Auf der lingualen Seite findet sich eine flache Erhebung, so breit (in der Richtung von vorn nach hinten), daß sie fast den ganzen lingualen Rand einnimmt. Aber dahinter auf dem hintersten ganz niedrigen Stück des lingualen Randes ist ein



Abb. 11. Obere Milchzähne des fünfjährigen Knaben von unten. T Buccalwulst am dm_1 . Vergr. 3 auf 4. Aufn. Cramer, Daniels, Franke.

kleiner Abschliff zu erblicken, welcher die Stelle bezeichnet, wo der hintere linguale Hügel liegen sollte. Daß diese Deutung richtig ist, wird dadurch erwiesen, daß vor dieser Stelle die vorher erwähnte Querfurche ihren Anfang nimmt.

So stellen sich an diesem dm_1 des Orangkindes die beiden Modi dar, welche zur Vermehrung von Hügeln führen: am buccalen Rande Teilung eines Hügels in deren zwei, in der hinteren lingualen Ecke Anreiz zum Aufsprießen eines neuen Hügels durch Berührung seitens des Antagonisten.

Die vorausgehende Analyse hat gezeigt, daß der obere dm_1 des menschlichen Kindes in der Differenzierung auf der buccalen Seite und der des Orangkindes in der Differenzierung auf der lingualen Seite voraus ist, und damit unterstützen sich die

Deutungen beider gegenseitig: Wenn man den dm_1 des Orangkindes allein vor sich hätte, so würde man übersehen, daß die beiden kleinen Schleifflächen schon die beiden buccalen Hügel andeuten, und hätte man den dm_1 des menschlichen Kindes allein, so würde man übersehen, daß in dem dicken lingualen Wulst das Material für den hinteren lingualen Hügel mit enthalten ist, man würde sich vielleicht damit begnügen, in dem dm_1 ein willkommenes Beispiel für ein „Trigon“ zu er-

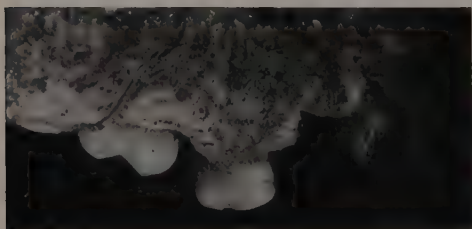


Abb. 12. Die beiden oberen rechten Milchmolaren des Zanthoer Kindes voll der buccalen Seite. dm_2 noch nicht völlig ausgetreten. J Die Kerbe zwischen den beiden buccalen Hügeln des dm_1 . Vergr. 3 auf 5. Aufn. Löwenstein und Pesch.

blicken. So aber sind wir aufgefordert, nach Ursachen zu suchen, welche die Verschiedenheiten beider erklären. Und da bietet sich deren eine, welche gleich beides verständlich macht; das ist die Gestalt des „Alveolarbogens“ und die Stellung des jedesmaligen dm_1 auf diesem: Der Orangzahn steht auf der geraden Strecke des „Bogens“, der an dieser

Stelle gar kein Bogen ist, der menschliche Zahn steht gerade in der Biegung. Er hat daher auf der buccalen Seite Raum, sich zu entfalten, auf der lingualen Seite ist er beengt. Er ist ja auch tatsächlich keilförmig gestaltet, vorderer und hinterer Rand konvergieren nach der lingualen Seite. Der Orangzahn dagegen hat auf der buccalen Seite nicht mehr Raum, sich zu verbreitern wie auf der lingualen Seite, und auf der lingualen Seite nicht weniger wie auf der buccalen.

Der Gedanke, nach Beziehungen zwischen Merkmalen des oberen dM_1 und solchen der Frontzähne zu suchen, würde einem vielleicht bei diesen allein nicht kommen, nachdem er sich aber bei den Unterkieferzähnen aufgedrängt hat, liegt es nahe, diese Betrachtung auf den Oberkiefer zu übertragen. Da findet sich denn auch einiges: die seichte Kerbe am buccalen Rande; geringere Breite des hinteren buccalen Hügels im Vergleich mit dem vorderen (beim Menschen); beträchtlichere Höhe der buccalen Seite im Vergleich mit der lingualen; beträchtlichere Höhe des vorderen buccalen Hügels im Vergleich mit dem hinteren (beim Menschen); Fehlen eines hinteren buccalen Hügels (beim Menschen).

Betrachtet man, durch die vorausgehenden Mitteilungen aufmerksam gemacht, die ersten Milchmolaren, sowohl den unteren wie den oberen,



Abb. 13. Rechter dC , dM_1 , dM_2 des Orangkindes von der buccalen Seite. Vergr. 1 auf 2. Aufn. Birmer und Bobrowski.

nicht nur bei Primaten, sondern auch bei anderen Säugetieren, so findet man an ihnen durchweg Besonderheiten. Aber diese sind nicht immer von der gleichen Art; es scheint, daß verschiedenartige Einflüsse sich geltend machen, um die Gestalt dieser Zähne zu bestimmen.

Schmelzdefekte an den oberen Schneidezähnen (Abb. 1) — An den oberen Schneidezähnen des Zantocher Kindes, also an Milchschneidezähnen (!), fanden sich eigentümliche Defekte sowohl an der Vorderseite wie an der Rückseite in Gestalt horizontaler Furchen, welche nicht nur den Schmelz durchsetzt hatten, sondern auch in das Zahnbein eingedrungen waren, nicht am Zahnhalse, sondern im Schmelze selbst, etwas oberhalb des Schmelzrandes. Ich wurde darauf aufmerksam gemacht, daß sich solche Defekte als „Zuckercaries“ bei Leuten finden, die viel mit Süßigkeiten oder Mehlstaub zu tun haben, Müllern, Zuckerbäckern. Herr Dieck, den ich um seine Meinung fragte, äußerte sich vorsichtig, daß diese Erklärung im vorliegenden Falle „nicht ausgeschlossen“ sei. Zu bemerken ist, daß auch am rechten dM_1 und dM_2 dieses Kindes Schmelzdefekte unbestimmteren Charakters vorhanden sind.

Herr Wolfgang Abel:

Vorweisung von Nasen- und Lippenabgüssen von Pygmäen, zugeschickt von Dr. Gusinde aus dem Belgischen Kongo (mit Lichtbildern).

Schon einmal wurde von dieser Gesellschaft vom Herrn Vorsitzenden der Reise Prof. Gusindes nach dem Belgischen Kongo zum Zwecke genauerer Erforschung der Urwald-Pygmäen Erwähnung getan. Nach den heute vorliegenden Nachrichten führte Prof. Gusinde seine Reise, von Irumu am oberen Ituri ausgehend, zuerst zu den in der Umgebung lebenden Efe-Pygmäen, dann weiter nach Süden gegen Beni und Ruanda vordringend zu den Batwa, die sich in diesen Gebieten stärker mit Batussi-Negern gemischt hatten. Von dort ging er wieder nordwestwärts zum Ituri-Urwald zurück, um noch weitere Untersuchungen an den Efe- und ferner an den Babiro-Pygmäen vorzunehmen. Bislang hat Gusinde gegen siebenhundert Pygmäen anthropologisch untersucht, von einer großen Anzahl Hand- und Fußabdrücke gemacht und von vier Efe-Jünglingen von 14—15 Jahren südlich des Ituri mit dem Pollerschen Abgußverfahren die Nase und das linke Ohr abgeformt. Diese Abformungen sind von ihm als Negative (Negocoll-Negative) in Blechdosen mit feuchtem Mull verpackt, gegen Austrocknen luftdicht mit Leukoplast abgeschlossen, trotz vierwöchentlicher Fahrt unversehrt an unser Dahlemer Institut gelangt. Die bei uns gleich nach der Ankunft von diesen Negativen gemachten Abgüsse zeigen Ihnen, wie gut sich diese Abformmethode auch in den Tropen bewährt. Die Nasenformen zeigen deutlich den für die Pygmäen bezeichnenden flachen Nasenrücken und niederen breiten Nasenboden mit stark geblähten Nasenflügeln. Die Ohrformen sind insofern beachtenswert, als uns außer deren Kleinheit keine besonders deutlichen Abweichungen in dem Aufbau zu dem Europäerohr entgegentreten (vielleicht ist der Tragus etwas stärker nach außen gerichtet). Mißt man die Länge und Breite der Pygmäenohren, dann findet man, daß diese in ungefähr dem gleichen Größenverhältnis zu der mittleren Körpergröße der Pygmäen stehen, wie etwa die Ohrlänge und -breite der Europäer zu deren Körpergröße. Man könnte daher daran denken, daß jene die Ohrform bestimmenden Gene vielleicht die gleichen wie beim Europäer wären, aber daß die Unterschiede in der Ohrgröße durch die verschiedenen die Körpergröße regelnden Faktoren mitbestimmt würden. Dies wäre nur ein erster Eindruck bei der Betrachtung dieses Materials. Das große Bild- und Meßmaterial, das von dem bekannten Forscher Gusinde in dem letzten Jahre gesammelt worden ist, wird uns in dieser Hinsicht viel Neues über die Pygmäenfrage bringen können, und wir dürfen mit Spannung seinen weiteren Untersuchungen und Ausführungen entgegensehen.

Herr Baumann:

Vorführung des ethnographischen Films der Angola Expedition des Museums für Völkerkunde.

III. Kleine Mitteilungen.

IV. Tagung des Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte.

Vom 16. bis zum 21. September 1935 findet in Brüssel die IV. Tagung des Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte statt. Die vorige Tagung wurde gehalten in Lund, in 1929.

Der Kongreß wird seinen Arbeiten 8 Abteilungen widmen:

1. Methodologie
2. Religion der Naturvölker und Volksglaube
3. Ägypten und Vorderasien
4. Religion der Griechen und der Römer
5. Religion der Germanen, Kelten und Slaven
6. Iran, Indien und das Ferne Osten
7. Islam
8. Hebräische Religion und Christentum.

Der Mitgliedsbeitrag (50.— Belg. Franken) ist, durch internationalen Postwechsel oder durch Scheck dem Herrn Prof. Dr. G. van Langenhove, 45, Hertogstraat, Brüssel, überzusenden.

Allgemeine Themen werden in Plenarsitzungen, Spezialthemen in Fachsitzungen behandelt. Aufgaben von Themen über die Religion der Naturvölker und über Volksglaube werden erbeten an den folgenden Adressen:

Prof. Dr. Ed. De Jonghe, Ministerie van Koloniën, Brüssel.

Prof. Dr. Frans M. Olbrechts, „Griethuuse“, Wezembeek, Belgien.

Das endgültige Programm wird bald versandt werden.

IV. Literarische Besprechungen.

Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens Bd. V. (s. Besprech: Bd. I Jahrg. 60, II 61, III PV 64).

Je weiter dies riesenhafte Werk vorschreitet, um so schwieriger ist eine Besprechung. Ist es doch gar zu schwer, eine Auswahl dessen zu treffen, was unbedingt erwähnt werden sollte. Fast alle diese, von der deutschen Volkskunde gesammelten Berichte wären für den Völkerkundler bedeutsam. Wie sehr, dafür nur ein Beispiel. Das für beide Schwesternwissenschaften gleichschwierige Kapitel: Masken und Maskereien hat durch Meuli zu den fast 100 Seiten Text 778 Nachweise aus den Gebräuchen der gesamten Erde erhalten. Es wird nie wieder über dies Gebiet gearbeitet werden können, ohne auf diese Zusammenstellung Bezug zu nehmen. Und ähnlich geht es mit vielem, was unter allerlei Schlagworten erschien und erwähnt werden mußte.

Auch dem Vorgeschichtler begegnet auf Schritt und Tritt etwas, was er bei seinen Forschungen im Gelände wissen mußte. Führt doch der Aberglauben oft genug zu den Überresten, die der Spaten dann aus dem Boden holt. Und damit wieder zu einem für unsere Zeit wichtigen Gebiet. Können doch solche ehemals geheiligten Stellen nur dann sich im Glauben der Anwohner erhalten haben, wenn eine ununterbrochene Kette aus alter Zeit die Gedankenreihen, die sich hier bildeten, verbindet. Selbst wenn der Aberglauben noch so entstellt ist, vorhanden muß die Verbindung gewesen sein. Das deutet aber auf Überreste der ehemaligen germanischen Bevölkerung im später von den sog. Slawen bewohnten Gebiet. („Slawisch“ ist kein Volksstamm, sondern eine Sprache, wir sollten dieses Wort also mit Einschränkung gebrauchen und nicht für die verschiedenen, slawische Sprachen redenden Völkerspitter!) Man nimmt gemeinhin stets an, das Land sei leer gewesen, da wir nichts von Kämpfen wissen. Vermutlich haben sich die Reste der Germanen, wie so oft, in die Fremden hineingefunden und haben vielleicht gar eigene Rechte aufgegeben. Jedenfalls ist ungemein viel germanische Überlieferung vorhanden, die sich auch im Aberglauben, nicht nur in der Sage, widerspiegelt.

Sehr bedeutungsvoll ist auch das Kapitel über die Konzilien. Das, was die ältesten verboten haben, ist als völlig gesicherte heidnische Überlieferung anzusehen. Und es spricht hier z. B. vieles gegen die allgemein angenommene Auffassung, die Germanen hätten den Kalender usw. erst durch die römischen Sendboten erhalten. So kann ein Verbot für heidnische Feiern am Donnerstag doch nur dann um 589 in Narbonne erlassen sein, wenn die Germanen im Besitz der Woche waren, was vielfach geleugnet wird.

Das Kapitel Korndämonen ist besonders übersichtlich, da hier acht Karten die verschiedenen Gestalten auseinanderhalten. Zu trennen sind sie freilich kaum, doch beweisen sie zugleich, wie stark in heidnischer Zeit schon die Sorge für den Kornschnitt auf den Germanen lag.

Sehr wichtig sind auch die Heiligen, die hier erwähnt werden; so die Heiligen Leonhard und Martin, um die bedeutungsvollsten zu nennen. Der Lebenslauf dieser Heiligen hat meist nichts mit ihrer späteren Aufgabe zu tun. Wohl aber paßte ihr Todestag auf einen von den Germanen gewürdigten Jahrestag. Für den „bayrischen Herrgott“ Leonhard ist es der 6. November, an dem man Vieh und Pferde (namentlich die Stuten und Jungtiere) aus dem Walde holte, um sie einzustellen, wozu man der Hilfe großer Mächte bedurfte. Und Martin traf wohl mit dem Tage zusammen, an dem die Gänse eingeschachtet zu Weißsauer verarbeitet werden mußten. Auch das bedurfte der Sicherung, da dies leicht verderben konnte.

Mit dem Bande der das L. und M. und N. umfaßt, ist die Mitte des Alphabets erreicht.

Es wäre zu wünschen, jeder Völkerkundler hätte diese so überaus wichtigen Quellen stets in Reichnähe auf seinem Schreibtisch. Schade nur, daß dies ein Wunsch ist, der des hohen Preises wegen zu den unerfüllbaren gehört.

Ida Hahn.

Prietze, Hermann Alb.: *Natur und Forschung, Eine Anregung zur Forschung für Jedermann*, Hannover 1920.

Das Büchlein ist schon älter, und wie der Titel sagt „für Jedermann“, also auch Laien auf dem so viel umstrittenen Felde der Rassenforschung. Wenn trotzdem hier die Fachleute darauf aufmerksam gemacht werden, geschieht es, weil eine Reihe von Gedanken darin vertreten werden, die der Nachprüfung auch der Fachmänner und der Kenner benachbarter Gebiete wert sind. Das wünschte schon Eduard Hahn und deshalb sei hier auf das ganze Buch, besonders aber auf das Japitel „Beobachtungen“ aufmerksam gemacht. Ida Hahn.

Marius Schneider, *Geschichte der Mehrstimmigkeit. Erster Teil: Die Naturvölker*. — 107 Seiten Text, 47 Seiten Noten. Julius Bard Verlag G. m. b. H., Berlin 1934. Preis RM. 9,80.

Der Nachfolger von Hornbostels in der Leitung des Berliner Phonogramm-Archivs unternimmt hier den Versuch, eine Geschichte der Mehrstimmigkeit zu schreiben, die in drei Bänden von der Vor- und Frühgeschichte ausgehend bis zu Bach führen soll. Da die ersten Formen der Mehrstimmigkeit in Europa, die in das Licht der Geschichte durch Beschreibung oder Aufzeichnung treten, bereits abgeschlossene Formen von beträchtlicher Differenziertheit, ja schon zum Teil stereotyp geworden sind, versucht der Verfasser die Vorgeschichte dieser ältesten abendländischen Formen der Mehrstimmigkeit auf indirektem Wege aufzuhellen, nämlich durch „die Erforschung der heute noch bei den verschiedensten Naturvölkern zu erkennenden Entwicklungsreihen analoger, rezenter Musikformen“.

Wir verdanken dieser Arbeit erstmalig einen Überblick über die gesamte mehrstimmige Vokalmusik der Naturvölker auf Grund eines umfangreichen Materials, das der Verfasser zum größten Teil selbst aus den Beständen des Berliner Phonogramm-Archivs aufgezeichnet hat. Da Schneider eine „Geschichte der Mehrstimmigkeit“ beabsichtigt, so ist das Endziel seiner Untersuchung die Gewinnung historischer Abläufe. Nun haben wir aber über die Musik der Naturvölker nur ganz rezentes Material. Es entsteht also die Schwierigkeit, aus diesem ohne Kenntnis früherer Zustände Rückschlüsse auf vergangenes Geschehen ziehen zu müssen. Schneider löst diese Schwierigkeit durch Anwendung außermusikalischer Maßstäbe, er ordnet „das vorhandene Material im Sinne der Kulturkreislehre“.

Diesem ethnologischen Einteilungsprinzip koordiniert ist ein zweites, musikwissenschaftliches, das die Gesänge nach ihrer Tonalität gliedert. Somit wird jeder — einstimmige wie mehrstimmige — Gesang nach zwei Richtungen bestimmt: durch die Zugehörigkeit zu einem Kulturkreis und zu einem „Tonalitätskreis“. Schneiders Tonalitätskreise sind eine bemerkenswerte neuartige tonale Deutung der Musik der Naturvölker, die den bisher geltenden Anschauungen diametral entgegensteht. Sie erweist sich als wohlgedachte Konstruktion, die als Arbeits-hypothese zumindest für die Schneidersche Themastellung ihre Brauchbarkeit erwiesen hat. Trotzdem sind vom musikethnologischen und völkerpsychologischen Standpunkt aus einige Bedenken gegen dieses System zu erheben.

Die Mannigfaltigkeit der Tonskalen, die ja in fast jedem Gesang verschieden sind, läßt sich nicht ohne Zwang in das Schema dreier Tonreihen pressen, die als Grundskalen den Tonvorrat der drei „Tonalitätskreise“ bilden. Auch ist die halbtöne lose fünfstufige Leiter mit der Ganzton-„Kernzelle“ als Ausgangspunkt des Systems bedenklich. Es gibt bei Naturvölkern, vor allem in der mir besonders vertrauten Musik der Indianer Leitern, die durchaus schon „tonal“ sind, und die dennoch nicht als Modi einer pentatonischen Reihe oder eines der anderen Tonalitätskreise aufgefaßt werden können. Wichtiger als die Wahl und Größe der Tonstufen ist die Funktion der Melodietöne. Der Tonvorrat, die Leitern sind von uns nachträglich aus den Melodien der Naturvölker abstrahiert. Im Bewußtsein der Sänger existiert die Leiter so wenig wie die „Tonalität“, die Tonreihe, aus der die Leiter des Gesanges einen Ausschnitt bilden soll.

Interessant in Schneiders Arbeit ist die erneute Bestätigung der schon seit Stumpfs „Anfänge der Musik“ bekannten Tatsache, daß die drei Formen der Mehrstimmigkeit (Parallel-Organum, Kanon, Bordun) schon — wenigstens in Ansätzen — bei den primitivsten Völkern anzutreffen sind. Mit das Wertvollste ist der überzeugend geführte Nachweis der unabhängigen Entstehung der — jüngeren — instrumentalen Mehrstimmigkeit von der schon bei instrumentlosen Völkern vorkommenden und aus anderen Motiven entstehenden vokalen Mehrstimmigkeit.

Es wäre vielleicht für den Ethnologen und den vergleichenden Musikwissenschaftler von größerem Wert eine Darstellung der Mehrstimmigkeit in der Musik der Naturvölker ohne die Einbeziehung in eine Geschichte der mehrstimmigen Musik des Abendlandes gewesen. Denn es ist natürlich, daß vieles bei einer solchen Betrachtung im Hinblick auf Künftiges eine andere Beleuchtung erhält, daß es

als Teil im Ganzen in seiner Gestaltung vom Ganzen her geformt wird. (Der Verfasser kommt von der Musikgeschichte des Mittelalters her zur Musikethnologie und damit zur Form der Arbeit und zur Wahl des Themas, das ja für die Musik des Abendlandes von zentraler Bedeutung ist, während nach Curt Sachs „die Mehrstimmigkeit außerhalb unseres Erdteils eine unfruchtbare Nebenerscheinung bleibt“.) Viele Fragen bleiben bei Schneiders wesentlich auf die tonalen Verhältnisse gerichteten Untersuchung unbeantwortet. Wir haben trotzdem allen Grund, dem Verfasser für diese erste zusammenfassende Darstellung dieses Problems der außereuropäischen Musik dankbar zu sein, die allein durch das umfassende darin verarbeitete und größtenteils erstmalig veröffentlichte Material von grundlegender Bedeutung für die Vergleichende Musikwissenschaft ist,

F. Bose.

Richard Thurnwald: Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen. III. Band: Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerforschung. (Berlin u. Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1932).

Der dritte Band von Thurnwalds fünfbandigem Werk (vgl. die Besprechung der beiden ersten Bände in der Ztschr. f. Ethnol., 65. Jahrg.) faßt in einem gedrängten Überblick unsere Kenntnis von der Wirtschaft der Primitiven zusammen. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit den Wirtschaftsformen, die sich entsprechend den verschiedenen Lebensweisen der Naturvölker herausgebildet haben. Das zweite Kapitel behandelt die „Wirtschaftsfunktionen“, und zwar das Handwerk, Handel und Verkehr, das Marktwesen, Reichtum, Kapitalbildung, Lohn, die Stellung der Arbeiter und Sklaven, die Rolle des Geldes im Leben der Naturvölker und schließlich die Frage des „Kommunismus“, den romantische Beobachter in den primitiven Gesellschaften vielfach als den „Urzustand“ der Menschheit entdecken wollten. Th. zeigt, wie die zweifellos vorhandenen genossenschaftlichen Tendenzen in den meisten Fällen keineswegs reiner Kommunismus sind und wie das „Abgeben“ oft zum Tribut an sozial höherstehende Menschen oder Schichten wird. Vor allem ist immer wieder hervorzuheben, daß überall das Privateigentum weiterbesteht und daß auch das Erwerbsstreben, die Freude am Anhäufen von Gütern auf allen Stufen vorhanden ist. — Der engen Verflochtenheit von Wirtschaft und Gesellschaft wird die Darstellung in weitem Maße gerecht, indem sie sich immer bemüht, die Beziehungen zwischen beiden klarzulegen. Auch die spezifische Denkungsart des Primitiven findet ihre Berücksichtigung; so wird z. B. ein Abschnitt der Anwendung von Zaubermitteln bei handwerklichen Arbeiten gewidmet.

Gerhardt Neumann.

Raoul d'Harcourt, Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques. Paris 1934. 170 (2) S. 109 Tafeln.

Der durch seine Studien über die Webereien des alten Perú weit bekannte und hoch verdiente Verfasser hatte sich in diesem Prachtwerke eine besondere Aufgabe gestellt. In einer vor zehn Jahren erschienenen ebenfalls großen und prächtig ausgestatteten Untersuchung wollte er nämlich nur an ausgewählten Beispielen den Grad der Vollendung und dekorativen Schönheit, welchen das vorspanische Perú erreicht hatte, einem vorwiegend künstlerisch interessierten Publikum ganz allgemein aufzeigen. Dieses Mal verfolgte er andere Absichten: in allen Einzelheiten alle die alten Techniken darzustellen, welche ein sorgfältiges Studium der peruanischen Gewebe und Strickarbeiten erkennen ließ, dann aber auch deren gegenseitige Beziehungen aufzuhellen und eine Gruppierung zu versuchen. Das Resultat ergab einen erstaunlichen Hochstand der altperuanischen Webekunst, welche die altweltliche vielfach erreichte und oftmals übertraf. So bildet denn die technische Analyse der Flechtereien (tresses oder nattes) sowie der Nadelstrick- und -stickarbeiten, immer mit Beifügung prächtiger, klarer Textbilder, die eigentliche Arbeit, welche gewiß anregen kann, diese alten Industrien in ihrem Heimatlande wieder aufleben zu lassen; in der Tat sind in Perú diesbezügliche Bewegungen im Gange. Ein prächtiger Atlas mit Darstellungen der einzelnen untersuchten Stücke, welche aus verschiedenen Museen und Privatsammlungen stammen, sowie deren genaue Beschreibung ergänzt den ersten Teil. Eine sorgfältige, anscheinend vollständige Bibliographie ist beigelegt.

Verfasser meint in einer Zusammenfassung, daß das aus den Gräbern zutage geförderte Material enorm und absolut neue Techniken nicht mehr zu erwarten seien, höchstens Varianten der schon bekannten und in seinem Werke dargestellten; auf S. 122–123 werden diese zusammengefaßt (Rips, unterbrochener Schuß- und

Kettenfaden usf.), doch muß man die Textbilder zu Hilfe nehmen, um hier folgen zu können. Vergleichend ethnologisch wichtig ist der Hinweis auf die Färbetechnik der Gewebe, entweder nach deren Fertigstellung (planghi) oder nur nach dem „Anscheren“ der Kette (ikat). Diese Methoden, heißt es auf S. 122, sind im alten Perü auf einem ziemlich rudimentären Stand geblieben, und die danach hergestellten Fabrikate können hinsichtlich ihrer Schönheit nicht mit den indischen Ikat- bzw. Batik-Stücken rivalisieren. R. Lehmann-Nitsche.

Crazzolaro, J. P.: *Outlines of a Nuer Grammar*. (Linguistische Anthropos-Bibliothek Bd. XIII) XII u. 218 S. in 8°. Verlag des „Anthropos“, Mödling bei Wien, St. Gabriel 1933. 12,— M.

Pater Crazzolaro, der seit vielen Jahren als katholischer Missionar in Uganda und im Anglo-Ägyptischen Sudan lebt, und der schon oft mit völkerekundlichen und sprachlichen Arbeiten aus dem Gebiet der Niloten hervorgetreten ist, legt der Afrikanistik jetzt diese Grammatik vor.

Die Naadh, von ihren Nachbarn Noaar, Nuaar oder Nuer genannt, sind ein zwischen 400000 und 500000 Angehörige zählender Nilotenstamm, dessen heutige Heimat vom Sobat, Bahr-el-Zaraf und Bahr-el-Djebel begrenzt wird. Volkstum und Sprache, von jenem besonders die Clan-Organisation, die Religion und der Zauberglaube, von dieser aber der Formenreichtum in Deklination und Konjugation, hier wieder besonders im Passivum, sind bei den Nuer von fremden Einflüssen unberührt geblieben, weil der Stamm allseits von verwandten Nachbarstämmen umgeben ist. Von ihnen nennt C. die Jyeen, auch Jäno, Ojan und arabisch Denkawi (das sind die Dinka) genannte Gruppe und die Lwo-Collo-Gruppe mit 13 Unterstämmen (darunter die Acoli, Shilluk und Djur). Die Stämme Tur (nach Brun-Rollet) und Schatt (nach Geyer) sind nach C. identisch: Caat oder Turu. Dann führt er einen bis jetzt noch nirgendwo erwähnten neuen Stamm Boode auf. Die Wohnsitze all dieser Stämme liegen zu einem Teil in Britisch-Uganda, zum andern im Anglo-Ägyptischen Sudan. Die Namhaftmachung so vieler Stämme hätte dringend der Verdeutlichung durch eine Karte bedurft, die man schmerzlich vermißt. C. schlägt vor, in Parallele zu dem Ausdruck „Bantu“ die nilotischen Stämme und Sprachen als Jii-Stämme und Jii-Sprachen zu bezeichnen, weil das Wort „jii“ in der Bedeutung „Leute, Volk“ in allen diesen Sprachen vorkomme und alle ihre Angehörigen einschließe, alle anderen aber ausschließe.

Über das Nuer liegen bereits folgende Arbeiten vor:

1. Zwei Wörtersammlungen, nämlich von Brun-Rollet (1862) und von Marno (1872).
2. Eine Grammatik: „The Nuer Language“, von D. Westermann, Berlin 1912, in den MSOS.
3. A Nuer-English Vocabulary, von C. H. Stigand, Cambridge 1923.
4. Nuer-English Vocabulary, Berlin 1929 (D. Reimer), und Nuer-English Dictionary, Oxford 1931, beide von Ms. Ray Huffman. (Diese beiden Bücher sind in ihrem Wert stark gemindert, weil in ihnen der im Nuer so wichtige musikalische Ton nicht bezeichnet ist.)

C. verweist nirgendwo auf diese Vorarbeiten, sie scheinen ihm also unbekannt zu sein; tatsächlich bekennt er auch auf S. VII: „As I am not aware that any other grammatical work for general use exists about Nuer, . . . Er hat demnach die Sprache völlig neu aufgenommen, was seine Leistung ins Erstaunliche erhebt, denn die Grammatik ist mit 397 Abschnitten auf 200 Seiten noch umfangreicher als Westermanns Werk. C. hat sich dabei bemüht, die Sprache vom Sprechen des Eingeborenen aus darzustellen; „no European Grammar served as model“ (S. VIII). Im Anhang bringt er noch sechs Teilmärchen mit interlinearer Übersetzung, das letzte ausgenommen, grammatischen Anmerkungen und freier Übersetzung.

C. schreibt das Nuer mit dem von der Rejaf Language Conference 1928 aufgestellten Alphabet, welches er jedoch erweitern mußte, um die qualitativen Feinheiten der Laute wiedergeben zu können. Die Umschrift ist auf diese Weise zwar wissenschaftlich genau, scheint mir jedoch für die Praxis zu kompliziert, als daß sie zum Beispiel in einer Eingeborenen-Schule gelehrt werden könnte. Es wirkt auf den Phonetiker auch unorganisch, wenn ein Vokal verdoppelt wird, um seine Länge zu bezeichnen. Weiterhin ist die Wiedergabe des offenen u durch ö und des dem englischen u in luck entsprechenden Lautes durch ä keine glückliche Schreibung. Weil aber diese Umschrift die Laute trotzdem eindeutig bestimmt, so kann man dennoch damit zufrieden sein. Die bei jedem Vokale vorkommende dreifache Art der Aussprache, die der Verfasser als bag-sounds (§ 6) bezeichnet, ist eine meines Wissens nur im Nuer vorkommende

Art der Lautgebung. Interessanterweise fehlen dem Nuer die Laute s, z, ʃ, ʒ. Indes kommen s und z in interdentaler Aussprache vor, und zu ʃ und ʒ gibt es die stimmhaften Varianten j und ɟ (§ 13).

In der Einleitung zur Tonlehre wirft C. (S. 19) die Frage auf, wieviele Töne das Nuer eigentlich habe und meint, daß dies eine schwierige Frage sei, denn „from five to seven are easily pointed out“. Er bezeichnet dann drei einfache (tief, mittel, hoch) und sechs aus diesen zusammengesetzte Töne. Der grammatische Ton und seine Beziehungen zu den etymologischen Tönen werden in der Folge eingehend dargelegt.

Dem Nomen des Nuer fehlen Geschlecht und Artikel. Der Genetiv steht nach.

Die Darstellung des Verbs ist meisterhaft. Sicher hat dem Verfasser, der auch fließend Shilluk spricht, diese Kenntnis viel zum Verständnis des Nuer-Verbs verholfen. Durch zahlreiche Konjugationstabellen wird dem Leser die Übersicht über den verwickelten Bau des Nuer-Verbs sehr erleichtert.

Der Gebrauch der Adverbien, Präpositionen und Konjunktionen wird durch zahlreiche Beispiele verdeutlicht. Syntaktische Bemerkungen sind ebenfalls eingestreut.

Zusammenfassend muß man sagen, daß Crazzolaras Grammatik nicht bloß „outlines“ gibt, wie er ihren Titel bescheiden genannt hat, sondern vielmehr als die bisher vollständigste und tiefgründigste Darstellung der Nuer-Sprache angesehen werden muß. Jeder Afrikanist darf sich über diese Bereicherung seiner Wissenschaft freuen, und jeder, der das Nuer praktisch erlernen will, kann es gründlich nur mehr nach Crazzolaras Grammatik.

Daß die englische Sudanverwaltung die Finanzierung der Veröffentlichung übernommen hat, zeigt ebenfalls, welchen Wert man dem Buche in England für die koloniale Praxis beimißt.

Alfons Wucherer.

V. Eingänge für die Bibliothek.

- Aberstén, S., och Tiselius, C. A.: Göteborgs och Bohuslän i litteratur, karta och bild intill utgången av år 1923 . . . Göteborg: Wettergren & Kerbers (1934). VI, 44 S. 8°. Supplement z. „Göteborgs och Bohuslans Fornminnesför. Tidskr. Bd. 4“.
- Adachi, Buntaro: Das Venensystem der Japaner. 1. Lief. Kyoto 1933: Kenkyusha. gr. 2°.
- Balázs, Stefan: Die Inschriften der Sammlung Baron Eduard von der Heydt. Berlin 1934: de Gruyter. 25 S. 4°. Aus: Ostasiat. Zeitschrift Jahrg. 20.
- Balk, Norman: Die Medizin der Lappen. Greifswald: Bamberg 1934. 64 S. 8°. (Arbeiten d. deutsch-nord. Gesellsch. f. Gesch. der Medizin . . . 11.)
- Baumann, H.: Einführung in die Sonderausstellung: Vom Grabstock zum Pflug (Frühformen des Bodenbaues) im Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin vom 1. Oktober bis 1. Dezember 1934. Berlin 1934. 24 S. 8°.
- Beßler, Hans: Der Stand der prähistorischen Forschung im Kanton St. Gallen. St. Gallen: Fehr 1934. 8°. Aus: Mitteil. z. vaterl. Gesch. Bd. 39, 2.
- Beyer, Hermann: La historia de la escritura maya. Madrid (1934): Blass. 8°. Aus: Investigacion y progreso. Ano 8, Nr. 10.
- Mexican Bone Rattles. New Orleans: Tulane Univers. of Louisiana. Aus: Middle Amer. Pamphlets: Nr. 7 of Publication Nr. 5 „Middle Amer. Research Series“.
- Studies in Middle America. 8 research papers relating to Mexico, Central America and the West Indies. New Orleans: Tulane Univers. of Louisiana 1934. 4°. (Middle Amer. research series publ. Nr. 5.)
- Bose, J. K.: Dual organisation in Assam. Calcutta: University Press 1934, 29 S. 8°. Aus: J. of the Depart. of Letters vol. 25.
- Bounacoff, George: The oracle bones from Honan (China) . . . Leningrad 1935: The Acad. of Scienc. Press. 1935. 8°. Aus: Transactions of the Marr. inst. of language and mentality vol. 3.
- Bretschneider, Anneliese: Magdeburg als Kultur- und Sprachzentrum in alter und neuer Zeit. Magdeburg (1935): Wohlfeld. 38 S. 8°. (Magdeburger Kultur- und Wirtschaftsleben Nr. 3.)
- Breuil, Henri: Les peintures rupestres schématiques de la péninsule ibérique. 3. Lagny 1933: Grevin 125 S. 60 pl. 4°. 3. Sierra Morena.
- Cooper, John M.: The Northern Algonquian Supreme Being. Washington D. C.: Cathol. University 1934. 78 S. 8°. (Cathol. Univers. anthrop. Ser. Nr. 2.)
- Delachaux, Théodore, et Thiébaud, Charles E.: Pays et peuples d'Angola . . . Neuchâtel, Paris: Attinger (1934). 147 S. 23 Federzeich. i. Text. 80 Taf. 1 Karte. 8°.
- D. O.: Örtlichkeitsnamen als Zeugen es Deutschtums im Etschwinkel in Oberitalien. Angermünde: Schimazek 1934. 4°. Aus: Der Nornenbrunnen. Folge 5, Jahrg. 8.
- Droeber, Wolfgang: Kartographie bei den Naturvölkern. Erlangen 1903: Junge. Inaug.-Dissertation. 79 S. 8°.
- Eickstedt, Egon von: The position of Mysore in India's racial history. Bangalore 1934: Gov. Press. 85 S. [21 Taf.] 8°. Aus: The Mysore tribes and castes vol. 1.
- Findeisen, Hans: Sterbende Rassen. Berlin-Leipzig: „Neues Volk“ 1934. 8°. Aus: Neues Volk Nr. 12, Jahrg. 2.
- Hans: Geisterbeschwörung im sibirischen Urwald. Berlin: Norddeutsche Verlagsanstalt 1935. 4°. Aus: Fürs Haus Jahrg. 53, Nr. 19.
- Wie das Drama geboren wurde, der Zauber als Quelle des Dramas. Berlin 1935. 4°. Aus: Die Lesestunde, Jahrg. 12, Märzheft.
- Die Geister der Ahnen spielen mit. Berlin: [Ullstein] 1935. 4°. Aus: BZ am Mittag Nr. 15.
- Deutschland an der Wolga. Berlin 1935. 4°. Aus: Neues Volk Jahrg. 3, Nr. 1.
- Filow, Bogdan, D.: Die Grabhügelnekropole bei Duvanlij in Südbulgarien unter Mitwirkung von Ivan Welkow und Vassil Mikow. Sofia: 1934. Staatsdruckerei. VII, 242 S. 16 Taf., 229 Textabbild. 4°.

- Fischer, Eugen: Rassenkreuzung. München: J. F. Lehmann 1934. 8°. Aus: „Volk und Rasse“ H. 8.
- Menschliche Erb- und Rassenlehre als Grundlage einer Bevölkerungspolitik. o. O. [1934]. 14 S. 8°.
- Die heutige Erblehre in ihrer Anwendung auf den Menschen. München: Bergmann 1934. 34 S. 13 Abbild. 8°. Aus: Verhandl. d. Deutschen Gesellsch. f. innere Medizin. 46. Kongr. Wiesbaden.
- Die Erbunterlage für harmonische Entwicklung der Gebilde der hinteren Rumpfwand des Menschen. Jena: Fischer 1935. 2 Abbild. i. Text. 8°. Aus: Verhandl. d. Anatom. Gesellsch. 42. Vers. Würzburg. Ergänzungsheft zum Anatom. Anzeiger Bd. 78.
- Haar — Haut. Jena: Fischer o. J. 8°. Aus: Handwörterbuch d. Naturwissensch. 2. Auflg.
- Deutsche Erblehre. Berlin: Deutscher Sprachverein 1934. 4°. Aus: Muttersprache Jahrg. 49, H. 4.
- Frede, Maria: Untersuchungen an der Wirbelsäule und den Extremitätenplexus der Ratte. [Stuttgart: Schweizerbart] (1934.) 8°. Aus: Z. Morph. u. Anthrop. Bd. 33, H. 1.
- Frischeisen-Köhler, Ida: Eugenische Untersuchungen in Familien von Hilfschülern. o. O. u. J. 2 Textfig. 8°. Aus: Z. für indukt. Abstammungs- und Vererbungslehre Bd. 67.
- Freudenberg, Wilhelm: Die Fundschicht der Tonplastik aus dem Altdiluvium von Lützelnsachsen bei Weinheim (Süd) Grube Jörder. Berlin: Deutsche geolog. Gesellsch. 1934. 33 u. 2 Textabbild. 8°. Aus: Z. dtsh. geol. Ges. Bd. 86, H. 7.
- Der gegenwärtige Stand meiner Untersuchungen an den Primatenresten aus den „Elsenzschiefern“ (nom. nov.) um Heidelberg, insbesondere über Skeletteile gigantischer Primaten. [Berlin]: Deutsche geolog. Gesellsch. 1931. 5 Textabb. 8°. Aus: Z. d. dtsh. geol. Ges. Bd. 83, H. 9.
- Führer, Museum, Osnabrück: Führer durch die urgeschichtliche Lehrsammlung im Museum der Stadt Osnabrück von Dr. Hans Gummel H. 1. Osnabrück: Magistrat 1930. 68 S. 58 Abbild. 8°. 1. Führer durch die urgeschichtliche Sammlung.
- Museum Völkerkunde: Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel (F. S.). Basel 1934: Krebs. 24 S. 8°. Siam.
- Gabriel, Alfons: Durch Persiens Wüsten neue Wanderungen i. d. Trockenräumen Innerirans. Unter Mitarbeit von Frau Agnes Gabriel-Kummer. Stuttgart: Strecker & Schröder 1935. XV, 272 S. 101 Abbild. 1 Karte. 4°.
- Geipel, Georg: Anleitung zur erbbiologischen Beurteilung der Finger- und Handleisten. München: J. F. Lehmann 1935. 80 S. 65 Abbild. 8°.
- Genouillac, H. de: Fouilles de Telloch. Tome 1. Paris: Geuthner 1934. 4°. 1. Époques présargoniques.
- Graebel, Carl: Das unsterbliche Symbol der Welt; eine neue Erklärung des Hakenkreuzes und verwandter Symbole. Rostock, Buenos Aires, Böckweiler 1934. 57 S. 8°.
- Graf, Lucia: Über Skelettfunde am Calanda (Kanton Graubünden). Bern 1934. Bücher. 29. [4 Taf.] [5 Fig. i. Text.] 8°. Aus: „Bull. d. Schweiz. Gesellsch: f. Anthrop. u. Ethnolog.“ Jahrg. 10.
- Gautier, E. F.: Geiserich, König der Wandalen; die Zerstörung einer Legende, herausgegeben und eingeleitet von Jörg Lechler. Frankfurt a. Main: Societäts-Verlag 1934. XIII, 365 S. 8°.
- Gummel, Hans: Tongefäße aus der jüngeren Bronze- und ältesten Eisenzeit im Museum der Stadt Osnabrück. Mainz 1930. 4°. Aus: Mitteil. a. d. Mus. d. Stadt Osnabrück Nr. 1. (Schumacher-Festschr.)
- Kleingeräte von Feuerstein im Osnabrücker Lande. — Riesensteingrabrest in Wulften, Kr. Osnabrück. o. O. u. J. [12 Taf.] 8°. Aus: Mitteil. a. d. Mus. d. Stadt Osnabrück Nr. 2—3.
- Funde aus Schlesien und der ehemaligen Provinz Posen im Museum der Stadt Osnabrück. Breslau: Schles. Altertumsverein u. Hirt 1934. Taf. 40—42. 8°. Aus: Mitteil. a. d. Mus. d. Stadt Osnabrück Nr. 4 (Festschr. Hans Seger).
- Die Bewohner Deutschlands in vorgeschichtlicher Zeit unter besonderer Berücksichtigung noch ungeklärter Fragen. o. O. u. J. 4°. Aus: Handbuch d. deutsch. Volkskde. Bd. 1.
- Am Anfang der Kunst; die Höhlenmalereien der Eiszeit von Dr. Hans Gummel. [Hannover 1926] 4°. Aus: Hannoverschen Kurier.
- Haddon, Alfred C.: The decorative art of British New Guinea: A Study in Papuan ethnography. London, Edinburgh: Williams & Norgate 1894. 279 S. 12 Taf. [92] Abbild. „Cunningham Memoirs.“ — Nr. 10.

- Haenisch, Erich: Die Abteilung „Jagd“ im fünfsprachigen Wörterspiegel Leipzig: Asia Major 1934. 8°. Aus: Asia Major vol. 10, Fasc. 1.
- Heim, Arnold: Negro Sahara; von der Guineaküste zum Mittelmeer. Bern Huber 1934. 160 S. 20 Zeich. i. Text, 198 phot. Abbild. auf Taf. 8°.
- Herrmann, Albert: Unsere Ahnen und Atlantis. Nordische Seeherrschaft von Skandinavien bis nach Nordafrika. Berlin: Klinkhardt & Biermann (1934). 168 S. [90 Abbild.] 8°.
- Ferdinand: Neapolitanische Zugtieramulette. [Berlin: de Gruyter] 1933. 3 Abbild. 8°. Aus: Z. Volkskde. Bd. 5, H. 2.
- Hertz, Amelia: Die Kultur um den Persischen Golf und ihre Ausbreitung. Leipzig: Dieterich 1930. 152 S. 15 Abbild. auf 8 Taf. 8°. [Klio, Beiheft 20 (N. F. H. 7).]
- Himmelheber, Hans: Negerkünstler, ethnographische Studien über den Schnitzkünstler bei den Stämmen der Atutu und Guro im Innern der Elfenbeinküste. Stuttgart: Strecker & Schröder 1935. 80 S. 33 Abbild., 1 Karte. 8°.
- Imbelloni, J., Los autores de la cerámica de Lajta Maucá. o. O. 1932. 8°. (Aus: 25. Congreso Internat. de Americanistas actas, tomo 1.)
- I popoli deformatori delle Ande. Firenze 1932: Parenti 39 S. 8°. Aus: Archivio per l'Anthrop. e la Etnolog. vol. 60—61.
- Der Zauber „Toki“, die Zauberformel des Maori-Zimmermannes beim Fällen eines Baumes, die wörtlich in der chilenischen Erzählung vom alten Tatrapay erhalten ist. Hamburg 1930. 8°. Aus: Verhandl. d. 24. Internat. Amerikanisten-Kongr. (7. bis 13. Sept.).
- Jacob, Georg: Iskenders Warägerfeldzug, ein iranischer Heldensang des Mittelalters aus Nizâmî's Iskendername im Auszug metrisch nachgebildet. Glückstadt: Augustin [1934]. 49 S. 8°.
- Jumpertz, Max: Schöpfer des Völkerkunde-Museum, zu Adolf Bastians 30. Todestag am 3. Februar. Berlin: Scherl 1935. Aus: Berl. Lok.-Anz. 3. Beibl., Nr. 28. 2°.
- Keller-Tarnnuzzer, Karl: Die Hallstatthügel im Eichholz bei Schloß Eugensberg, Gemeinde Salenstein. Frauenfeld o. J.: Huber 11 S. 8°. Aus: Thurgauische Beitr. z. vaterl. Gesch. H. 71.
- Kranz, Heinrich: Die Kriminalität bei Zwillingen. o. O. u. J. 5 Textfig. 8°. Aus: Z. für induct. Abstammungs- und Vererbungslehre Bd. 67.
- Die Haare von Ostgrönländern und westgrönländischen Eskimo-Dänen-Mischlingen. Leipzig: Brockhaus o. J. 8°. Aus: Wissenschaftl. Ergeb. d. deutsch. Grönland-Exped. 1929—1931. Bd. 6.
- Schädel und Skelettfunde. Leipzig: Brockhaus o. J. 8°. Aus: Wissenschaftl. Ergeb. d. deutsch. Grönland-Exped. 1929—1931. Bd. 6.
- Lagercrantz, S., Fish-hooks in Africa and their distribution. Stockholm 1934. 39 S. 8°. (Riksmus. etnograf. avdel. smärre meddelanden Nr. 12.)
- Fallgropar hos den svenska allmogén. [Stockholm] 1933. 8°. Aus: Ymer H. 1.
- Slagnätet. [Stockholm] 1933. 8°. Aus: Ymer H. 2—3.
- Lehmann-Nitsche, Robert: Das Sternbild der Harke oder des Rechens. [Berlin u. Leipzig: de Gruyter] 1933. 8°. Aus: Z. Volkskde. Bd. 5, H. 2.
- Wolfgang: Anthropologische Beobachtungen auf den kleinen Sundainseln. Berlin: Springer [1934]. Aus: Z. Ethn. Jahrg. 66.
- Erbuntersuchung an rachitischen Zwillingen. Berlin: Vogel 1934. 2 Textabbild. 8°. Aus: Monatsschrift für Kinderheilkunde Bd. 62.
- Lembke, Bernhard: Abwandlung des Begriffes „Deutsch“; eine Volkstums-Tafel. Danzig: Danziger Verlags-Gesellsch. 1934. 42 S. 8°.
- Leser, Paul: Fritz Graebner, 4. März 1777 bis 13. Juli 1934. [Stuttgart: Schweizerbart] 1934. 8°. Aus: Ethnol. Anzeig. Bd. 3, H. 6.
- Lévy-Bruhl, Lucien: La mythologie primitive le monde mythique des Australiens et des Papous. 4. Édit. Paris: Alcan 1935. XLVII, 335 S. 4 pl. 8°. (Travaux de l'année sociol.)
- Linné, S.: Archaeological researches at Teotihuacan, Mexico. Stockholm 1934: Pettersson. 236 S. 4°. (The ethnogr. museum of Sweden new series Nr. 1.)
- Loeb, E. and Heine-Geldern, R.: Sumatra, its history and people. The archaeology and art of Sumatra. Wien: Institut für Völkerkunde 1935. IX, 350 S. 2 maps 1 chart, 40 pl. 8°.
- Lohse, Erhard: Versuch einer Typologie der Felszeichnungen von Bohuslän. Dresden [1934]: Gittel. 36 S. 4°. Dresden, Phil. Diss.
- Mitra, Panchanan, A history of american anthropology. Calcutta: University 1933. X, 239 S. 8°.
- Mond, Robert, and Myers, Oliver H., The Bucheum. 3 vols. London: The Egypt exploration Soc. and Milford 1934. 4°. Vol. 1 The history and archaeology of the site. Vol 2 The inscriptions. Vol. 3 The plates.

- Moock, Wilhelm: Urreligion; die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung. Warendorf Westf.: Schnell 1935, 85 S. 8°. (Die religiöse Entscheidung H. 4.)
- Muehlmann, W. E.: Die Begriffe 'Ati und Mataeinaa: Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens. St. Gabriel-Mödling bei Wien 1934: Mechitharisten-Buchdruckerei. 4°. Aus: *Anthropos* Bd. 29.
- Soziologische Spekulation einer Adelskaste. o. O. 1934. 4°. Aus: *Forschungen u. Fortschritte* Jahrg. 10, Nr. 16.
- Muehlmann, W. E.: Rassenkunde. Leipzig: Kochler 1934. 8°. Aus: *Jber. f. deutsche Gesch.* Jahrg. 7, 1932.
- Münter, Heinrich: Untersuchungen über die süddeutsche Brachycephalie 4. [Stuttgart: Schweizerbart] 1934. Taf. 14 u. 15, I Tabellenbeil. u. II Tab. i. Text. 8°. 4. Gebeine aus dem Kloster Reichenau.
- Neuhaus, P. K.: Das höchste Wesen, Seelen- und Geisterglaube, Naturauffassung und Zauberei bei den Pala Mittel-Neu-Mecklenburgs. Südsee 1934: Vunapope, Kathol. Mission. 105 S. 8°. (Beobach. u. Stud. d. Mission. v. hlst. Herzen Jesu in der Südsee Bd. 1.)
- Niggli-Hürlimann, Bertha: Die Gräberfunde von Oberburg. [Bern] 1933—1934: Büchler. 2 S. 8°. Aus: *Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnolog.*
- Nithack, Johannes: Vorwort siehe: Stoff-Muster, Japanische, o. J. 8°.
- Norden, Eduard: Alt-Germanien; völker- und namensgeschichtliche Untersuchungen. Leipzig und Berlin: Teubner 1934. XV, 325 S. 3 Zeichn. i. Text, 17 Abbild. auf 6 Taf. 1 Übersichtskarte. 8°.
- Ozaki, Kin-Emon: On Some Brachiopods from the Reddish Purple Shale of the Kôten Series, Exposed in the Heizyô Coal-Field. Shanghai: Science Inst. 1934. 4°. Aus: *J. of the Shanghai Science Inst. Sect. 2*, vol. 1.
- Prietze, Hermann Albert: Natur und Volkstum. Hannover-Linden: Hartmann 1920. 93 S. 8°.
- Preuß, K. Th.: Wörterbuch Deutsch-Cora. New York 1934: Columbia University Press. 4°. Aus: *Internat. Jour. of Amer. Linguistics*, vol. 8, Numb. 2.
- Rasmussen, Knud: Rasmussens Thulefahrt . . . von Knud Rasmussen herausgegeben und eingeleitet von Friedrich Sieburg. Gekürzte Volksausgabe. Frankfurt a. Main: Societäts-Verlag 1934. 343 S. [1 Karte.] 8°.
- Rattray, R. S.: Akan-Ashanti folk-tales collected and translated. Oxford 1930: Clarendon. XX, 275 S. 8°.
- Reschke, Heinz: Linguistische Untersuchung der Mythologie und Initiation in Neuguinea. Münster i. W.: Aschendorff 1935. XVI, 167 S. 8°. (*Anthropos-Bibliothek* Bd. 3, H. 5.)
- Reuter, Otto Sigfrid: Germanische Himmelskunde. Untersuchungen zur Geschichte des Geistes. München: J. F. Lehmann 1934. XVI, 766 S. 86 Abbild. u. Karten. 8°.
- Sandford, K. S.: Paleolithic man and the Nile valley in upper and middle Egypt. Chicago (1934): Univ. Press. XXI, 131 S. [39 pl. 1 map.] 4°.
- Sarasin, Fritz: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1934. Basel 1935: Birkhäuser. 24 S. 5 Textfig. 8°. Aus: *Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch.* Bd. 46.
- Sieglin, Wilhelm: Die blonden Haare der indogermanischen Völker des Altertums. München: J. F. Lehmann 1935. 151 S. 8°.
- Shimizu, Saburô: Gotlandian Deposits of Northwest Korea by Kin-Emon Ozaki, and Tadahiro Obata. Shanghai: Science Inst. 1934. 4°. Aus: *J. of the Shanghai Science Inst. Sect. 2*, vol. 1.
- Schilde, W.: Der Durchzug durchs Schilfmeer, die Symplegaden und die Ali-Baba-Höhle. Halle [1935]: Gebauer-Schwetschke. 14 S. 8°. Aus: *Mitteilungsblatt d. Gesellsch. f. Völkerkde.*
- Schlaghaufen, Otto: Über familiäres Vorkommen der Überstreckbarkeit der Gelenke der Hand. [Stuttgart: Schweizerbart] 1934. 8°. Aus: „Eugen Fischer-Festband“ *Z. Morph. u. Anthrop.* Bd. 34.
- Ein menschlicher Skelettfund in Luzern. [Bern] 1933—1934: Büchler. 2 S. 8°. Aus: *Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Etnolog.*
- Schneider, Marius: Geschichte der Mehrstimmigkeit; historische und phänomenologische Studien. 1. Teil. Berlin: Bard 1934. 289 Notenbeispiele als Anhang. Teil 1. Die Naturvölker.
- Schomburgk, Hans: Auf eigener Fährte, Zelte in Afrika. Berlin: Hobbing 1934. 145 S. 45 Tiedruckbilder 8°.
- Schuchhardt, Carl: Vorgeschichte von Deutschland. 2. erneuerte und vermehrte Auflage. München u. Berlin: Oldenburg 1934. XI, 397 S. 317 Abbild. 8°.
- Smirnov, J. I.: Der Schatz von Achalgori; aus dem Nachlaß von Georg Tschubinaschwili . . . Tiflis: Georgisches Museum 1934. XXI, 70 S. 12 Taf. 4°.

- Spamer, Adolf: Die Deutsche Volkskunde. 1. Bd. Berlin: Stubenrauch (1934). 4^o. 1. Textband.
- Stoff-Muster, Japanische: Japanische Stoff-Muster mit einem Vorwort von Dr. Johannes Nithack. München: Hirth o. J. 20 S. 8^o.
- Tagungsbericht, Gesellschaft, Anthropologie: Tagungsbericht der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Bericht über die vom 6.—11. August 1934 abgehaltene 52. Versammlung in Speier (Saartagung) . . . herausgegeben von Prof. Dr. Otto Aichel. Kiel 1934: Jensen 111 S.
- Taeuber, C.: Die Melanesier — das erste Kapitel Weltgeschichte. o. O. u. J. 8^o. Aus: Bull. d. Schweiz. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. 1934—1935.
- Tessmann, Günter: Die Baja ein Negerstamm im mittleren Sudan. Stuttgart: Strecker & Schröder 1934, 4 Bunttaf. 32 Taf. 322 Fig. auf 19 Taf. 1 Karte. 4^o. 2. Ergebnisse der Expedition zu den Baja 1913—1914. 1. Materielle und seelische Kultur.
- Tomita, Tôru: Variations in Optical Properties, According to Chemical Composition, in the Pyroxenes of the Clinoenstatite-clinohypersthenediopside-hedenbergite System. Shanghai: Science Inst. 1934. 4^o. Aus: J. of the Shanghai Science Inst. Sect. 2, vol. 1.
- On Kaersutite from Dôgo, Oki Islands, Japan, and its Magmatic Alteration and Resorption. Shanghai: Science Inst. 1934. 4^o. Aus: J. of the Shanghai Science Inst. Sect. 2, vol. 1.
- Torcelli, Alfredo J., Formaciones sedimentarias de Patagonia. La Plata 1932: Impresiones oficiales. 4^o. (Obras completas y correspond. cient. Florentino Ameghino vol. 13.)
- Waldschmidt, Ernst, u. Rose Lenore: Volkskunst und Handwerk in Indien. Führer durch die Ausstellung im Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin vom 6. Januar bis 31. März 1935. Berlin-Charlottenburg 1935: Hoffmann. 31 S. 8^o.
- Walk, L.: Die Erziehung bei den Naturvölkern. München: Kösel & Pustet 1934. 8^o. Aus: Handbuch d. Erziehungswissenschaft. Kap. 5, 1.
- Wateff, S.: Bulgar. Etude anthropologique de la région de Lovetch, Bulgarie du Nord. Sofia: Gruschkow 1934. 4^o. Aus: Lovetch u. Lootschansko Bd. 6.
- Weninger, Josef: Rassenkundliche Untersuchungen an Albanern. Ein Beitrag zum Problem der dinarischen Rasse. Wien: Anthropologische Gesellschaft 1934. 67 Textabbild. u. 7 Taf. 4^o. (Rudolf Pöchs Nachlaß Ser. A: Phys. Anthropol. Bd. 4.)
- Zolotereff, A.: russ. Amurgebiet. o. O. (1934) 8^o. Aus: Sowietzky Sewer. Nr. 6.

Namen- und Sachregister.

	Seite		Seite
Abor	19ff.	„Besuch - im - Himmel-Mythe“ in	
Abstammung aus der Unterwelt		Amerika	340f.
in amerikanischen Mythen .	344ff.	Bewässerungsterrassenbau in	
Achäer	427	Assam	20, 27ff., 40ff.
Adobe	302ff.	Bhol.	19ff.
Ahi-Mythe von den Marquesas .	196	Bienenkorbbütte in Amerika	299ff., 361
Ahnestatuen auf den Neuen		Bonifatius, Brief über die Slawen	113
Hebriden	155ff.	„Böser Blick“ im ungarischen	
Aimará	287ff., 301ff.	Hexenglauben	390ff.
Ajsu-Gewand	294ff.	Brandrodung in Assam . . .	18, 27ff.
Aka	19ff.	Brè	19ff.
Algonkin	293, 297, 310ff.	Buchbesprechungen	277ff., 440ff.
Alpdrücken im ungarischen He-		Buchweizenbau in Assam . . .	21f.
xenglauben	387	Bükker-Kultur	425
Altplanzerische Kultur in Ame-		Bulgarische Bauernhaustypen .	1ff.
rika	361	Bure-nini-kalou	263
Altlawische Besiedlung des Pots-		Burgwälle, slawische	113
damer Havellandes	111f.	Burmanen	19ff.
— Kulturgeschichte	111f.		
— Schädel	114ff.	Camalasque	338
— Skelette	126f.	Chachapoya, Eroberung von . .	403
Alvarado, Expedition der Gebr. .	403	Chacu	325, 354
Ambat	163f.	Champas	299
Amerikas Kulturgeographie . . .	314ff.	Chango	287, 353
— Kulturgeschichte	358f.	„Chenille-Schnüre“ in Amerika .	291f.
Amerikanische Jägerkulturen . .	287ff.	Chipaya	287ff.
Anacu-Gewand	294f.	Chullpa	301ff.
Animismus in der Nambaskultur	132ff.	Cross-cousin-Heirat auf den Neuen	
Anthropologische Beobachtungen		Hebriden	129ff.
auf den Kleinen Sundainseln	268ff.		
Anthropophagie auf den Neuen		Dachkonstruktionen, altgerma-	
Hebriden	130ff.	nische	251ff.
Antillen-Kultur	305	Dalla	19ff.
Apotropäische Bedeutung des		Diaguita-Kultur	315, 353
germanischen Giebelschmucks	256ff.	Dimini-Kultur	425ff.
Araukanische Kultur	296ff., 351ff	Dioskuren	188f.
Arbeitsteilung nach dem Ge-		Dipylonkunst	428
schlecht in Assam	86f.	„Donnersöhne“	188
Arue, Kultur von	131ff.	Doppelbestattung in Amerika .	339
Athapasken	293, 310	Doppelfadengeflecht	292
Australoide Kultur in Amerika	361f.	Dorische Wanderung	428
Awaren im Havelland	112		
		Eisjagdkultur in Amerika	366
Baba-Hexe im ungarischen Hexen-		Ekstase der Propheten auf Viti	262
glauben	374	Erdbedeckte Hütten in Amerika	
Bakairi	295	311ff., 365
Balkonhäuser in Bulgarien . . .	13f.	Erdhütten in Amerika	288, 299ff.
Bandkeramischer Kulturkreis . .	425ff.	Eskimo, Kulturbeziehungen zu	
Basternen in Rußland	112	den Indianern	288f., 305f.
Bauernhaustypen in Ostbulgarien	1ff.	Estete, Miguel	405
Baumwollanbau in Assam	26f.	Fächer auf den Neuen Hebriden	131ff.
Beschnidung in Amerika	334	Fai-Mythe auf den Marquesas .	213f.
— auf den Neuen Hebriden . . .	129ff.	„Falsches Gewölbe“ in Amerika	
Besitzrecht in Assam	80ff.	299ff., 308
Bestattungsformen in Amerika . .	361	Färberei auf den Neu-Hebriden .	129ff.
— der Altslawen	113f.	Federmäntel der Maidu	292
— auf den Neuen Hebriden . . .	129ff.	Federpelz in Amerika	291f., 322

Seite

Seite

Federstricke und -kappen in Amerika 291ff.
 Feldbaugeräte in Assam 45ff.
 Feldschutz in Assam 51ff.
 Fellbehälter in Amerika 365
 Feuerländische Kultur 351
 Feuerflug auf den Neuen Hebriden 130ff.
 Fischerkultur von Arica 287
 Flores, Landschaft und Kultur 273ff.
 Floßhütten in Amerika 288, 311
 Fransenschurz auf den Neuen Hebriden 130ff.
 Fredegar, Chronik des 112
 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de 421

Gabelholz auf den Neuen Hebriden 129ff.
 Gaguausen 1
 Gangtür in Amerika 308ff., 321, 361, 365
 Garo 19ff.
 Geheimbünde in Amerika 333f.
 — auf den Neuen Hebriden 161ff.
 Geisterglaube in Amerika 333ff.
 Gê-Kultur 352f., 356f.
 Gemüseanbau in Assam 22f.
 Genußmittelanbau in Assam 23f.
 Gepiden in Rußland 112
 Gewürzanbau in Assam 22f.
 Giebelpfahl an germanischen Häusern 251
 Goten in Rußland 112
 Grabbau in Assam 20f.
 Grubenhaus in Amerika 288, 308ff., 355, 361, 365
 —, altslawisches 113
 Grundkulturen in Amerika 361

Haarkult auf den Neuen Hebriden 130ff.
 Haarverlängerung in Amerika 321
 Hackbau in Assam 20, 27ff.
 — auf den Neuen Hebriden 148ff.
 Häuptlingswürde, erbliche auf den Neuen Hebriden 130ff.
 Hanfanbau in Assam 24
 Hauerschmuck auf den Neuen Hebriden 155ff.
 Hauhausismus 264
 Hautboot in Amerika 328f., 365
 Helladische Kulturen 426ff.
 Herrera 403
 Hexenabwehr in Ungarn 392ff.
 Hexenbuch in Ungarn 381ff.
 Hexeneinweihung im ungarischen Hexenglauben 400f.
 Hexenfinden im ungarischen Hexenglauben 383
 Hexenglaube in Ungarn 374ff.
 Hexenkünste im ungarischen Hexenglauben 386ff.
 Hexenlehrgang im ungarischen Hexenglauben 381ff.
 Hexenmutprobe im ungarischen Hexenglauben 381
 Hexenpeitsche im ungarischen Hexenglauben 381ff.
 Hexenritt im ungarischen Hexenglauben 398ff.

Hexenstand im ungarischen Hexenglauben 380ff.
 Hexenstuhl im ungarischen Hexenglauben 381ff.
 Hexentanzplatz im ungarischen Hexenglauben 396ff.
 Hiku-Pekapeka-Mythe auf den Marquesas 228ff.
 Hina-Mythe auf den Marquesas 200f.
 Hiobstränen-Anbau in Assam 21f.
 Hirse-Anbau in Assam 20ff.
 Hkamti 19ff.
 Hockerbestattung auf den Neuen Hebriden 129ff.
 „Höchstes Wesen“ in Amerika 332f., 361f.

Horn als germanischer Giebel-schmuck 250
 Hülsenfrucht-Anbau in Assam 22f.
 Hund in der amerikanischen Mythologie 341ff., 366
 Iglu 305ff.
 Illyrer 427
 Indigo-Anbau in Assam 27
 Inkareich, älteste ethnographische Quelle über das 402ff.
 — Ausbreitung des 412ff.
 — Bergbau im 415
 — Heerstraßen im 414
 — kgl. Hofhaltung im 415
 — Kult im 413
 — Politik des 412ff.
 — Postwesen im 414
 — Religion im 413
 — Speisewesen im 414
 — Staatskunst im 412ff.
 — Steuerwesen im 414
 — Tempel im 413
 — Verwaltung des 413f.
 Irrigation auf den Neuen Hebriden 129ff.

Jagdbezirke in Amerika 330f., 361
 Jagdmaskierung in Amerika 326
 Jugendweihe in Amerika 332ff.

Kachari 19ff.
 Kachin 19ff.
 Kannibalismus im ungarischen Hexenglauben 392
 Kappe in Amerika 324
 Kapuze in Amerika 324f., 362f.
 Karen 19ff.
 Karer 425
 Kawa auf den Neuen Hebriden 133ff.
 —, Ursprungsmythe 227f.
 Kena-Mythe auf den Marquesas 201f.
 Keramik auf den Neuen Hebriden 163
 Keulenformen in Amerika 327ff., 351, 361
 Khasi 19ff.
 Knochendolch auf den Neuen Hebriden 155ff.
 Knollenfrucht-Anbau in Assam 22f.
 Kobeua 295
 Kopfdeformierung auf den Neuen Hebriden 155ff.
 Kragenkapuze in Amerika 288ff., 365

	Seite		Seite
Kragenkapuze im europäischen Mittelalter	290	Milchmolar eines Kindes aus einem Grab bei Zantoch	430ff.
Kretisch-Mykenische Kultur	424ff.	— eines Orangkindes	433ff.
Kuki-Chin	19ff.	Minoische Kultur	424ff.
Kuksu	333	Miri	19ff.
Kulturelemente der amerikanischen Jäger- und Fischer-völker	316ff.	Mishmi	19ff.
Kulturgeschichtliche Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika	287ff.	Mokmok auf den Neuen Hebriden	143
Kulturkreise in Amerika	314ff.	Mojoskultur	315
Kulturschichten in Amerika	314ff., 361ff.	Mon-Khmer	19ff.
Kuppelhaus in der Alten Welt	313	Mound-Kultur	315
— in Amerika	299ff., 323f., 361, 365	Mumifizierung auf den Neuen Hebriden	155ff.
Kurzfronthaus in Bulgarien	1ff.	Muschelgeld auf den Neuen Hebriden	155ff.
Landwirtschaft bei den Bergvölkern von Assam und Nord-Burma	15ff.	Muschelhorn auf den Neuen Hebriden	130ff.
Lalung	19ff.	Muschelpailletten in Amerika	321f.
Langfronthäuser in Bulgarien	8ff.	Musikbogen in Amerika	330
Lanzenschlinge auf den Neuen Hebriden	130, 142ff.	Mythologie in Amerika	339ff.
Lawa	19ff.	Nacktheit und Nambaskultur	135ff.
Leibgürtel auf den Neuen Hebriden	154ff.	Naga	19ff.
Leichen-Aussetzung in Amerika	339	Nahttatauierung in Amerika	324f., 365
Leitertrage in Amerika	322f.	Nambas-Kultur	128ff.
Leleger	426	Nanaa-Eidechse-Mythe	200
Lesnet	19ff.	Nasenabgüsse von Pygmäen	438
Liebeszauber in Ungarn	392	Naturgötter in Amerika	335f.
Lippenabgüsse von Pygmäen	438	Neuguinea und Nambaskultur	133ff.
Lippen- und Ohrpflock in Amerika	351f.	Neue Hebriden, Kulturgeschichte	128f.
Lolo	19ff.	Neukaledonische Kulturelemente auf den Neuen Hebriden	128ff.
Luzienpeitsche	381ff.	Nias, Kulturbeziehungen zu den Neuen Hebriden	159f.
Luzienstuhl	381ff.	Nischengrab auf den Neuen Hebriden	129ff.
Lynngam	19ff.	Nuraghen	313
„Magische Flucht“ in amerikanischen Mythen	341	Obstanbau in Assam	23f.
Mahuike-Sage von den Marquesas	196f.	Oger-Mythen in Amerika	341
Maisanbau in Assam	21f.	Oliva, Fernán Pérez de	402ff.
Manqueteza	297	Ovula-Auszeichnung auf den Neuen Hebriden	130ff.
Marajókultur	315	Palaung	19ff.
Marquesanische Urgenealogie	227ff.	Pampas-Kultur	352
Masken auf den Neuen Hebriden	155ff.	Pandanusblattschürzen auf den Neuen Hebriden	129ff.
Maskenwesen in Amerika	332ff.	Panflöte auf den Neuen Hebriden	129ff.
Mayahieroglyphen	416ff.	Patagonischer Kult	352
Mayakunst	416ff.	— Mäntel	295f.
Mauí-Doppelgeburtmythe aus Fatuiva	196	Patriarchat auf den Neuen Hebriden	130ff.
—Feuermýthe aus Fatuiva	196ff.	Pelager	426
—Feuermýthe aus Hivaoa	192ff.	Pelota	328f.
—Sagen von den Marquesas	191ff.	Penisbinde auf den Neuen Hebriden	130ff.
Megalithen auf den Neuen Hebriden	155ff.	Peniskalebasse und Nambaskultur	136ff.
Megalithkeramik, nordische	427	Penismuschel und Nambaskultur	135ff.
Melanes. Kulturelemente auf den Neuen Hebriden	135ff.	Peru, älteste ethnographische Quelle über	402ff.
Menggi	161ff.	—, Kulturschichten	354f.
Menstruationshütte in Amerika	333f.	Petroglyphen auf den Neuen Hebriden	129ff.
Midhi	19ff.	Pferdekopf-Giebel schmuck	247ff.
Mikir	19ff.	Pflugbau in Assam	20, 27ff., 51
Milchmolare aus einem Megalithgrab in Schwerin	244ff.	Pizarro	403, 414
		Plattformbestattung in Amerika	339, 361

	Seite		Seite
Polynesische Kulturelemente auf den Neuen Hebriden	128ff.	Soychu	338
Primitivopfer in Amerika	336	Speerschleuder in Amerika	350
„Proben“-Motiv in amerikanischen Mythen	340f.	Spiralornamentik in der Aegäis	425ff.
Prophetentum in der Südsee	261ff.	Spiralwulstkörbe in Amerika	322, 361
Prostitution, zeremonielle auf den Neuen Hebriden	129ff.	Sprachgeschichte von Amerika	358
Protolithische Knochenkultur	366	„Sprechende Götterfiguren“ auf Viti	263
Pua-Hina-Noa-Mythe von den Marquesas	235ff.	Stammkulturen in Amerika	361f.
Pueblo-Kultur	292f., 315	Stammvatermythen in Amerika	333ff.
Quechua	287ff., 300	Steinkochen in Amerika	322
Quiroga, Pedro de	404	Steinschleuder in Amerika	327, 365
Rackets in Amerika	323	Subarktische Kultur in Amerika	298ff., 329ff.
Rangstufen, soziale auf den Neuen Hebriden und Arue	161ff.	Suque auf den Neuen Hebriden	161ff.
Rassel in Amerika	318	Sympathiezauber im ungarischen Hexenglauben	390
Rassengeschichte Amerikas	358f.	Symplegaden-Motiv in amerikanischen Mythen	340f.
Reisanbau in Assam	20ff.	Synteng	19ff.
Remesal, Fray Antonio de	424	Tabu in Amerika	333
Riang	19ff.	Taltosch	374ff.
Ringsteine auf den Neuen Hebriden	129ff.	Tanaoa-Mythe von den Marquesas	218f.
Rundhäuser auf Flores	274f.	Taroanbau in Assam	21f.
Sancho, Pedro	405	Tatauierung in der marquesanischen Sage	201ff.
Sandale in Amerika	317	Tau im ungarischen Hexenglauben	387ff.
Sasaker	270f.	T-Binde und Nambaskultur	136ff.
Schädelkult auf den Neuen Hebriden	129ff., 155ff.	Temazcalli	305ff.
Schädeltrophäen in Amerika	318	Tiahuanaco-Kultur	287, 295
Schinden in Amerika	318f.	Tibeto-Burmanen	19ff.
Schläfenringe, slawische	113	Tierbalsäcke in Amerika	322
Schleuder auf den Neuen Hebriden	130ff.	Tiki-Mythe vom ersten Menschenpaar von den Marquesas	232f.
Schlitztrommel auf den Neuen Hebriden	129ff.	Tilmatl	297
Schneeaus der Eskimo	305ff.	Tipi	320, 324
Schneeschuhkultur	324, 366	Tonnendachhaus auf den Neuen Hebriden	129ff.
Schnurkeramik, deutsche	427	Tonofiti-Mythe von den Marquesas	233f.
„Schöne Frau“ im ungarischen Hexenglauben	374ff.	Totemismus in Amerika	361
Schwan als germanischer Giebel schmuck	250f.	— auf den Neuen Hebriden	130ff.
Schweineopfer auf den Neuen Hebriden	155ff.	Traeger, P. Nachruf für	241ff.
Schweinezucht auf den Neuen Hebriden	133ff., 145ff.	Treibjagdmethoden in Amerika	325f., 354
„Schwimmende Gärten“ in Bolivien	288	Trojanische Kultur	426f.
Schwirrholtz in Amerika	333f.	Trommelformen in Amerika	329f., 365
— auf den Neuen Hebriden	155ff.	Tsantsas-Trophäen	319f.
Schwitzhaus in Mexiko	305ff.	Türkische Bauernhaustypen in Bulgarien	1ff.
Sedna	337	Tupa-Mythe von den Marquesas	227f.
Semnonen im Havelland	112	Tupi-Kultur	352f., 356f.
Separatärmel	293ff., 362	Uncu-Hemd	295
Shan	19ff.	Ur-Aruakische Sprachbeziehungen	207
Siamo-Chinesen	19ff.	Urbewölkerung des peruanisch-bolivianischen Hochlandes	287f.
Sila	337	Urkultur in Amerika	361
„Simili-Velours“-Technik in Amerika	291ff.	— der Neuen Hebriden	148ff.
Sitzungsberichte der Anthropologischen Gesellschaft	241ff., 423ff.	Ursprungsmythe des Kawatrin-kens von den Marquesas	227f.
Skalpieren in Amerika	318f.	Uru	287ff., 315, 353
Skythenmütze	289	Verschlingungsritus bei melanesischen Initiationen	168ff.
		Verwandlung im ungarischen Hexenglauben	397f.

	Seite		Seite
Viehhaltung in Assam	63 ff.	Wollplüsch in Amerika	291 ff., 322
Viehzüchter-Kultur in Amerika	362	Wurfsteine auf den Neuen Hebri-	
Vierknaufkeule auf den Neuen		den	129 ff.
Hebriden	129 ff.		
Wa	19 ff.	Xerez, Francisco de	405
Wabenbau in Amerika	320	Ximenez, Fray Francisco	421
Waffen der Neuen Hebriden	130 ff.		
Wanderfeldbau in Assam	38	Zaubersalben im ungarischen	
Wanderungen der Ur-Amerikaner	357 ff.	Hexenglauben	381 ff.
Wechselbalg im ungarischen He-		Zauberstudent im ungarischen	
xenglauben	379, 391 f	Hexenglauben	374 ff.
Weiberkappe auf den Neuen He-		Zaubertränke im ungarischen	
briden	129 ff.	Hexenglauben	390
Wettermachen im ungarischen		Zelt in Amerika	320, 364 f.
Hexenglauben	376 ff., 387 ff.	Zigeunerhütten in Bulgarien	1 ff.
Wiederbelebungszeremonien in		Zweiklassenkultur in Amerika	355 f., 361
Amerika	333 f.	Zwillingskult in Amerika	190
Wigwam	310 f.	— antiker	187 ff.
Wikinger in Amerika	297 f.	— bei den Balten	188 f.
Windschirm in Amerika	361	— bei den Germanen	188 ff.
Witwenmord auf den Neuen He-		— bei den Giljaken	187
briden	129 ff.	— auf Hawaii	189
		— bei den Juden	187 ff.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen, Vorträge.

	Seite
Busse, Herta: Altslawische Skelettreste im Potsdamer Havelland	111
Gellert, Johannes F.: Ostbulgarische Bauernhaustypen	1
Kauffmann, Hans-Eberhard: Landwirtschaft bei den Bergvölkern von Assam und Nord-Burma	15
Klein, Valesca: Der ungarische Hexenglaube	374
Krappe, A. H.: Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie	187
Krickeberg, W.: Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika	287
Trimborn, Hermann: Unsere älteste ethnographische Quelle über das Inkareich	402
Schellhas, Paul: Die Stele Nr. 12 von Piedras Negras	416
Speiser, Felix: Versuch einer Kulturanalyse der zentralen Neuen Hebriden .	128
von den Steinen †, K.: Marquesanische Mythen	191

Literarische Besprechungen.

Crazzolara, J. P.: Outlines of a Nuer Grammar (Alfons Wucherer)	443
Cook, P. A. W.: Social organisation and ceremonial institutions of the Bomvana (Hermann Baumann).	279
Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens (Ida Hahn)	440
Hissink, Karin, Dr. phil.: Masken als Fassadenschmuck (Paul Schellhas) . .	279
Narath, Rudolf: Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung (H. Baumann)	279
Prietze, Hermann Alb.: Natur und Forschung, Eine Anregung zur Forschung für Jedermann (Ida Hahn)	441
Thurnwald, Richard: Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethnosozologischen Grundlagen (Gerhardt Neumann).	442
Tolten, Hans: Die Herden Gottes, Menschen und Tiere in Urwald und Kampf (K. Th. Preuß).	280
Raoul d'Harcourt, Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques (R. Leh- mann-Nitsche)	442
Schneider, Marius: Geschichte der Mehrstimmigkeit (F. Bose)	441
Solymossy, S. (Szeged): Die Ungarische Urreligion (Ungarisch). (J. Kollaritz).	277

Eingänge für die Bibliothek	281, 445
--	-----------------

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.